بالغة الغاية تستتر بدرها الافول فلم تبزغ في اكثر الافاق
ولذلك لم سحائب عجمها لم تطلع شمسها بالعراق ولما عرج الى رحمة
الغفران وانتقل الى معتل الرضوان واستمرت على ذلك
برهة من الزمان الى ان اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والجد
المجيد ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني محتدا والاسترابادي
منشأ قدس الله روحه ونور ضريحه الاستفادة باشعة انوارها
والعثور على فوائدها واسرارها فكساها من رياش لباس
العربية ما صارت به شمسها في رابعة النهار وانجلا عن بدرها
الافول في منازل السرار غاية استتار فعول عليها معظم الطلاب
ورغب في تقرير مباحثها جماعة من الاصحاب لكنها لاشتمالها
على مباحث مستغلق على كثير من الطلاب ابوابها
وتوجيهات مرتقى على جم غفير من العلماء حجابها
دعاني الى اقتناء الفضيلة وتحصيل الثواب دواعي الشوق والاكتساب
قد شمرت عن التوقف فوعدت بعض الفضلاء الاذكياء والاولياء

العلما

العلماء
بشرحها وان كنت بعيدا عن دخول صرحها وابن الثريا من يد
المتناول وقد قيل في المثل السائر المرء حرما لم يعد فلم
يسعفني بعد ذلك الاستكفاء ولم يمكنني عن انجاز وعد
الاستعفاء فوجهت ركاب العزم الى ذلك الى ان تقضى المسيب
وتبدل ذلك الضالع شاو الضليع وشرحتها شرحا اكشف
عن وجوه فرائدها نقابها وارفع عن مرتقى فوائدها حجابها
وذلك من حصول مصاعدها صعابها وخدمت به عالي
مجلس من خصه الله بخصائص الكمال وحباه باشرف عنصر
الكرم آل وجعله بحيث يتقاعد بتقاعد همته العلياء رتب
ابائه الاكرمين وهو المولى السيد النقيب الطاهر المرتضى الاعظم
مستعد اصحاب الفضائل بفواضل النعم مستعيد ارباب
الكلوم بفائق من يد الكريم الذي تسنم من الشرف صهوات
مصاعده واستعلا من خصائص المجد على اعلى مقاعده واحوز
بابالته الشريفة قواعد الدين وحفظ بجميل تشريده

معاقد المؤمنين ذاك شرف الاسلام وتاج المسلمين بل
ملك السادات والنقباء في العالمين وظهر اعاظم الملوك والسلاطين
السيد النقيب الاطهر جلال الملة والحق والدنيا والدين
ابو المعالي على نشو اساميا لمرتوده معرفة وانما الذي ذكرنا
ها ابن المولى السيد النقيب الطاهر السعيد المغفور شرف
الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الادي خلد الله تعالى
سيادته وربط بالخلود اطناب دولته ولا زالت
ايامه الظاهرة بمسو وتختال في حلل البهاء والكمال
شئ وتمت له النعماء وذلت له الاعداء وحلت بمن
عاداه قامة الظهر ولا رحلت عنه السعادة ساعة
ولا عرفت ايامه نون الله لبشرفه بنظره النافذ
ويعتبر محد سه الصائب وليكن كتابا مستحفرا او
معتقدا مستنظر القرة عينه واشرف نجله وجال
ذينه من هو على حداثة سنه وغضاضة غصنه

قد فاز بالسعاد

قد فاز بالسعادة الابدية والكمالات السرمدية وصار
انموذجا لمن ابالخواص اباته الاطهرين وعنوانا على صعاب
اجداده الاكرمين ذاك جلال الملة والدين ابو الفضل
مرتضى ما زال مرتضى في الاقوال والافعال عاليا على اعلا
مراتب الكمال محدوحا بالعز والتائيد محفوفا بالنصر والتاييد
ليكون لها اجر الانتفاع به على طوال الاحقاب ويتسم لها
دعاء المشتغلين بسببه على تعاقب الاعقاب وجعلته
حسنة مهداة لها وتذكرة لعبده لديها فان صادفت
ذلك محل القبول فهو غاية السؤل ونهاية المامول
ومن الله المبتغى واليه نيل المطلوب المرتقى وهو حسبي
ونعم الوكيل وسميته بالالواح بالانوار الجلالية للفصول
النصيرية قال قدس روحه بعد ذكر الخطبة وهي
موضوعة على اربعة فصول الفصل الاول في التوحيد
اقول الرسالة مرتبة على اربعة فصول الاول في التوحيد الثاني

في العدل الثالث في النبوة والامامة الرابع في المعاد لان
المبحوث عنه فيها اما ان يكون عن الذات الالهية ولوازمها
ومقدمات ذلك اولا والاول فصل التوحيد والثاني اما
ان يكون عن افعالها المطلقة على وجه العموم ومقدمات
ذلك او على وجه الخصوص والاول فصل العدل والثاني
اما ان يكون متعلقا بدار الدنيا وهو فصل النبوة والامامة
او بدار الآخرة وهو فصل المعاد وتوابعه وانما عنون
الاول بفصل التوحيد وان كان مشتملا على غير ذلك بفصل
من الصفات السلبية والثبوتية لوجهين الاول
انه تسمية الشيء باشرف اجزائه اذ مسئلة التوحيد
تستدعي وجود الواجب اولا وثبوت ما يستلزمه
من الصفات فكانت اشرف مسائله كما يقال معجون المسك
وان شتمل على غير المسك الثاني ان المبحوث عنه في ذلك
الفصل لما لم يكن مستلزما للكثرة اذ لا صفة له تعالى

وتعدد ذاته

تزيد على ذاته عندنا بل لسلب الكثرة كان في الحقيقة
اثبات الوحدة له تعالى قال اصل كل من ادرك شيئا لا بد
ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود
وما ليس بموجود فهو ليس بمدرك واذا كان وجوده ضروريا
كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه جزئه وضرورية المركب يستلزم
ضرورية جزئه اقول انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر
احكام الموجود من ان منه واجبا ومنه ممكنا وان الواجب
واحد الى غير ذلك من المباحث الآتية التي ترد مفصلة
والحكم على الشيء بحال من احواله بدون تصور ذلك الشيء
محال فلا جرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود ان كان
كسبيا او التنبيه على انه بديهي التصور ان كان غير كسبي
لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي التصور سلك الطريقة
الثانية ونبه عليه بما تقريره ان نقول انا ندرك اشياء
بواسطة الحس وكل من ادرك اشياء بواسطة الحس ادرك

وجودها ادراكاً ضرورياً ينتج انا ندرك وجود اشياء ادراكاً
ضرورياً اما الصغرى فظاهرة ولظهورها حذفها واما الكبرى
فلانا نحكم بان كل ما ادرك بالحس فهو موجود وذلك لان
ما لا وجود له لا يدركه الحس لانه معدوم والحس انما يدرك
ما يقابله او يلاقيه ولا مقابلة ولا ملاقاة بين الموجود والمعدوم
واذا صدق ان كل ما لا وجود له لا يدركه الحس لانه انعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما ادرك بالحس فهو موجود والحكم بالوجود
على المدرك بالحس بدون تصور الوجود محال فثبت ان المدرك هنا
لهذه الاشياء مدرك لوجودها بالضرورة ووجودها هو الوجود المطلق
مع الاضافة اليها وضرورة المجموع تستلزم ضرورة اجزائه اذ لو كان
الجزء مفتقراً الى الكسب لافتقر المجموع الى الكسب لان المفتقر الى المفتقر الى
الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق موجود بالضرورة
وهو المطلوب وههنا فائدة ان الاولى انما قلنا ذلك في التقرير انا
ندرك اشياء بواسطة الحس لان الادراك في اصطلاح
الحكماء انما يطلق على ذلك فانهم عرفوه بانه اطلاع الحس

على الامور الخارجية بواسطة الحس الثانية ينبغي ان
يقرء قوله كل مدرَك موجود بفتح الراء على صيغة المفعول
لا بكسرها ومن قرءها كذلك فقد غلط ورايت
بعض المعاصرين يقرءها كذلك ويتقرر البحث ان من
ادرك شيئاً لا بد ان يدرك وجوده اي نفس المدرك
بكسر الراء وهو سهو اما اولاً فلان كل احد يدرك وجود
نفسه سواء كان مدركاً للغير او لا اما ثانياً فلان الفهم
يعود الى الاقرب في وجوده وذلك هو شيئاً واما
ثالثاً فلان الحامل لذلك القائل على ذلك الغلط هو خوف
انتقاض الكلية القائلة ان كل مدرك موجود فان
المعدوم مدرك وليس بموجود ولم يدر ان الادراك
انما يطلق على الحس في اصطلاحهم وهو يابى تعلقه
بالمعدوم كما قررناه ومع ذلك كله فيما ذكره المص
نظر لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو يدرك

لوجودها بالضرورة ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة
فهو مسلم ولا يحصل الغرض اى بداهة حقيقته لان
التصديق لا يستدعى تصور الطرفين بالحقيقة فلا
يلزم من بداهة هذا التصديق بداهة حقيقة وجود
تلك الاشياء وان اراد ان حقيقته كذلك فهو ممنوع
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجودها نفس حصولها
اذ لا يدعى ان الوجود امر زائد على الحصول والكون
قال هداية الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره كان
واجبا من غير اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه
وبهذا الاعتبار يقال له الباقى والازلى والسرمدى و
باعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع
والخالق والبارى اقول لما فرغ من الاستدلال على
ثبوت الواجب شرع فى اثبات الصفات التى تليق به
فذكر فى هذه الهداية صفتين احدهما سلبية والاخرى

والابدى

ثبوتية

ثبوتية ثم ذكر ما ترتب عليها من الاسماء فهنا فوائد الاولى
انه تعالى يمتنع عدمه وبيان ذلك ان نقول واجب الوجود
يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكلما وجوده
غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء
من الاعتبارات فواجب الوجود يجب له الوجود بدون
شيء من الاعتبارات وكل من كان كذلك فوجوده مقتضى
ومقتضى الذات يمتنع زواله والزوال هو العدم
فواجب الوجود يمتنع عليه العدم الثانية انه يقال
له تعالى باعتبار ما تقدم اسماء اربعة الباقى والازلى
والابدى والسرمدى والفرق بين هذه المفهومات ان الباقى
هو الموجود المستمر الوجود اى لا يوجد زمان من هذه
الازمنة المحققة والمقدرة الا و يكون وجوده مصاحبا له
والازلى هو المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت

او مقدرة في جانب المستقبل الى غير النهاية والسرمدي
هو المصاحب لجميع الثابتات المستمرة الوجود في الزمان
والمراد بالزمان المحقق ما هو داخل في الوجود الخارجي
بحيث يكون بعضه جزء من العالم والمقدر فالبس
كذلك الثالثة ان وجود ما عداه من الموجودات
الخارجية صادرة عنه لامكانها المحوج الى الفاعل كما
تقدم اما بغير واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة
كما هو رأي الحكماء القائلين بوجوب انتهاء كل موجود اليه
لبطلان التسلسل عندهم وسيجيء تمام البحث في علم الكلام
الرابعة يقال له باعتبار هذه الصفة الصانع والخالق
والباري وهذه المفهومات الثلثة متقاربة بحسب المعنى
وقد يمكن الفرق بينها بان يقال الصانع الموجد
للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق
هو المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء

اخرجه

لخرجت الى الوجود اولا والباري هو الموجد لها من غير تفاوت الممتاز لها
بعضها من بعض بالصور والاشكال وستسمع في تفصيل اسمائه فيما
يأتي فصل في بيان ان الله تعالى ليس [illegible] ثم اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة
او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن ليس بمنكسر (؟)
فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات اقول اعلم
ان الكثرة بل بسيط الصور وهي تارة تكون خارجية وتارة تكون
بالفرض الذهني لا وجود لها خارجا كتأليف الماهية من الاجناس والفصول
والفصول واشار المصنف بقوله بالفرض الى القسم الثاني والاول اما ان
تكون الماهية بكليتها موجودة في كل واحد من آحاد الكثرة او تكون والاول
تكثر الماهية باجزائها التي بالفعل تتضمنها كالعدد المؤلف من الآحاد والثاني
هو تكثر الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر
هذا فنقول الباري تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها اما الثالث اعني النوع
المتكثر باشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا الفصل واما الذي
بقسميه الخارجي والذهني فبطلانه لما ذكره من البيان وتقريره ان

كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعنى ذاتها من تلك الاجزاء فانها
محتاجة في تحققها خارجاً وذهناً الى تلك الاجزاء ضرورة ان
وجود المركب بدون جزئه محال والجزء ذات مغايرة لذات الكل
لانه متقدم عليه في الوجودين والمقدم غير المؤخر ولا ذات
متكثرة بالمعنى المذكور فهي ممكنة وينعكس هذا بعكس النقيض الى
قولنا كلما ليس بممكن فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى
لقولنا الواجب ليس بممكن وكل ما ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب
ليس بمتكثر قوله من جميع الجهات والاعتبارات يريد بالجهات
الامور الخارجية وبالاعتبارات الامور الذهنية وقد تبين عدم
جواز التركيب عليه تعالى في شئ منها فائدة ان الاولى معنى قولنا
الجزء مقدم على الكل في الوجودين اعنى الذهني والخارجي ان الكل لا
يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي علل ناقصة لوجوده والعلة مقدمة
على المعلول الثانية في قول المصنف كلما فيه كثرة او قبول قسمة نكتة
حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة كنسبة التحليل الى التركيب
فالقسمة تطرأ على المركب عند تحليله والاجتماع والكثرة تطرأن

عليه عند

عليه عند تأليف اجزائه ولما كان كلا الامرين محالاً على
الواجب اراد ان يشير الى بطلانهما وان كان استحالة احدهما
موجباً لاستحالة آخر لتلازمهما اذ ما من كثرة الا ويمكن عليها
التحليل فلا يرد التحليل الا بكثرة لكن اراد التنصيص على
ذلك ارشاداً وتنبيهاً قال الحقيقة الواجب امر واحد
نبوتي لانه هذا اول الدليل دليل واحد وامتناع العدم فلو
فرض منه اكثر من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب
وامتاز ا بامر آخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك
وما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين
هذا خلف فلا يعقل من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
اقول هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة التابعة لوحدة الماهية
في جزئيات متعددة والمقصود بالذات هنا اثبات الوحدة
الشخصية له تعالى وقد ذكر المص هنا مقدمة يبتنى عليها دليله
ويكون جواباً عن سؤال يرد على دليله وتقريرها ان

بطلانهما

حقيقة واجب الوجود امر واحد ثبوتي اي ليس العدم
مفهومه ولا جزء مفهومه وبيّن هذه الدعوى بقوله لانّه مدلول
دليل واحد وبيّن ذلك الدليل الواحد بانّه امتنع العدم
عليه لما تقدّم من قبل في الهداية السابقة واذا امتنع العدم
على شيء كان ثبوتيا وهو المط وفي قوله لانّه مدلول دليل واحد
اشارة الى كبرى مضمرة وهي انّه كلّما كان الدليل واحدا
كان المدلول واحدا وبيان ذلك امّا على قاعدة الحكماء من
انّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والدليل علة المدلول
فاذا كان واحدا كان المدلول واحدا واما الانّه قد بيّن في علم
الميزان انّ الاعمّ من الشيء لا يدلّ عليه بل يجب ان يكون مساويا
له واذا كان واحدا كان المدلول واحدا وهو المط اذا عرفت
هذا فنقول امّا الدليل على هذه الدعوى فنقول حقيقة واجب ان
الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد اذ لو وجد
اكثر من شخص لاشتركا في حقيقة واجب الوجود ولا بدّ من مايز

كل منها

الكل واحد منها باعتبار الاثنينية بدون الامتياز ح فيلزم كون
كل منهما مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد تقدّم استحالة
التركيب على الواجب وامّا السؤال المقدر الذي اشار الى جوابه
فتقريره انّ وجوب الوجود عدمي لانّه عبارة عن عدم كون الذات
قابلة للعدم فهو امر عدمي وواجب الوجود ذات مأخوذة
مع الوجود وما جزئه عدمي فهو عدمي ولا يلزم من الاشتراك في
الاوصاف العدمية التركيب اذ البسائط تشترك في سلب ما
عداها عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب ان نقول المراد من
واجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا
هذا الوصف وتلك الذات موجودة لا محالة لانّ الدليل
السابق دلّ على امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع
عليه العدم فهو موجود وهو المط قال هداية كل متحيز مفتقر
الى حيزه وكل عرض مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما
فلا يكون الواجب مشارا اليه بالحس اقول المتحيز هو الحاصل

في الحيز والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
الاجسام بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان خلاءً وعند
الحكماء والحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو
وقال افلاطون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود اختص
باخر وسرى فيه بحيث تكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى
الاخر تحقيقاً او تقديراً ويكون مع ذلك ناعتاً له يسمى المختص
حالاً والمختص به محلاً فذلك الحال يسمى عرضاً والاشارة الحسية
لها تفسيران احدهما انها امتداد موهوم اخذ من
المشير منه بالمشار اليه ثانيهما ان يقال للشيء بانه هنا او هناك
اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهداية ثلث صفات
سلبية للواجب الاولى انه ليس بمتحيز وهو ظاهر على
تفاسير الحيز اجمعها لان كل متحيز لا بد ان يكون له امتداد
ما في الحيز شاغلاً له ذاهباً في جهاته وكل ما هو كذلك لا يعقل

مجرداً عن

مجرداً عن ما يشغله باستداده ويمتلئ به وهو الحيز والحكم بذلك
ضروري والحيز غير المتحيز فان الشيء لا يمتد في نفسه بل
يمتد بغيره فيكون المتحيز مفتقراً الى غيره فيكون ممكناً فيصدق
هنا قياس من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره وكل
متحيز يفتقر الى غيره ينتج الواجب لا يكون متحيزاً وهو المطلوب
الثانية انه سبحانه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض احتياجه
الى محله ومحله غيره ولان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان محله
نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب
عرضاً لاحتاج في وجوده وتشخصه الى غيره فلا يكون واجباً هذا خلف
الثالثة انه لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية و
دليله انه لو اشير اليه بالحس لكان اما متحيزاً او عرضاً لكن
اللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى اليه
الخط الاشاري اما ان يكون قائماً بذاته اي غير محتاج في وجوده
وتشخصه الى محل يقوم به او لا يكون فان كان الاول كان متحيزاً
وان كان الثاني كان عرضاً اما بطلان اللازم فلما تقدم من

استحالة كونه متحيزاً او عرضاً فائدة قيد الاشارة بكونها حسية
احترازاً من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة عليه تعالى
فان كان محكوماً عليه ولو بوجه ما او مقصوداً قصداً ما فهو مشار
اليه عقلاً قال تبصرة المعقول من الحلول كونه موجوداً في
محل يقوم به والواجب حيث يقوم بذاته استحال عليه
الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض والواجب حيث انه ليس
بمتحيز استحال حلول الاعراض فيه اقول ذكر في هذه التبصرة صفتين
سلبيتين له تعالى ايضاً الاولى انه لا يحل في شيء لان المعقول من
الحلول في اللغة والعرف الاصطلاحي هو كون موجود ساريا في آخر
قائماً به ناعتاً له تابعاً في تحصيل شخصيته لذلك المحل اذا
تقرر ذلك فنقول لو كان الواجب حالاً في شيء لكان ممكناً
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب ح
يكون محتاجاً في تعينه الى امر خارج عن حقيقته اما
بطلان اللازم فقد سبق بيانه وايضاً لو كان تعالى

حالاً في شيء

حالاً في شيء لزم الدور لاحتياجه الى محله لكنه علة
لمحله لانه علة لسائر ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل
وافتقار المحل اليه وهو دور والدور محال لاستلزام
كون الشيء مفتقراً الى ما يفتقر اليه المستلزم لتقدمه على
نفسه المستلزم لوجوده قبل وجوده وهو ضروري الاستحالة
الثانية انه لا يحل فيه شيء وقد بيّنه المصنف ببيان غير
تام ونحن نشير الى ما ذكر المصنف اولاً ثم نبين كونه غير تام ثم
نذكر ما هو اولى في الاستدلال اما الاول فنقول لو حل
في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيزاً واللازم
باطل وكذا الملزوم بيان الملازمة ان المحل المتحيز تحل فيه
الاعراض واما بطلان اللازم فقد تقدم واما بيان الثاني
وهو انه غير تام فلانا نمنع ان كل محل متحيز فان السرعة
والبطوء حالان في الحركة والحركة محل لهما وهي غير متحيزة وايضاً
صفات الواجب قائمة بذاته حالة فيها عند الاشاعرة
محل مع ان الصفات وهو ذات الواجب مجرد وايضاً

محل

صفات المعقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها
مع انهما مجردات فظهر ان المحل لا يجب ان يكون
متحيزاً واما الثالث وهو الاولى في الاستدلال فنقول
لو حل في ذات الواجب شئ لكان ذلك الشئ اما قديما
او حادثا والتالي بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الحال اما ان لا يسبقه العدم او يسبقه والاول القديم
والثاني الحادث فظهرت الملازمة اما بطلان القسم
الاول وهو ان يكون الحال قديما فلما سبق من ان الواجب
واحد وما عداه ممكن فكل ممكن حادث لما ياتي من حدوث
العالم واما بطلان القسم الثاني وهو ان يكون الحال حادثا
فلان ذلك الحادث لا بد له من علة تامة فاما ان يكون
علته التامة ذات الواجب او شيئا من لوازمها او غير ذلك
ولا جائز ان تكون علته التامة ذات الواجب او شيئا من
لوازمها والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول

عند الحكيم

عند الحكيم والا لزم ترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بتام
تاما وايضا يلزم ان يكون ذات الواجب قابلة لشئ
وفاعلة له وهو غير جائز عندهم ايضا ولا يجوز ان يكون
علة ذلك الحادث امرا مغايرا للذات الواجب
والا لزم احتياج الواجب واللازم كالملزوم في البطلان
بيان الملازمة انه يفتقر في كونه موصوفا بتلك الصفة الى
وجود علتها وفي كونه عاريا الى عدمها وهما مغايران له
وكل مفتقر الى غيره ممكن فيثبت الملازمة واما بطلان
اللازم فقد سبق قال تبصرة المفهوم من الاتحاد صيرورة
الاثنين واحدا وهو ممتنع عقلا فلا يتحد الواجب بغيره
اقول يريد بيان انه لا يتحد الواجب بشئ من الموجودات
ونقل عن بعض متالهة الحكماء وبعض صوفية الاسلام
تجويزه وزعم النصارى انه قد ورد في الانجيل دعوى المسيح
الاتحاد مع الله والذي يفهم من الاتحاد هو صيرورة موجود

واحد بعينه موجوداً واحداً اخر بعينه من غير استحالة
ولا تركيب حتى يكون هناك شيء واحد هو هذا وهو
ذاك بعينه وهذا امر في بديهة العقل الصحيح عند تصوره
معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي تدنبه على ذلك
فنقول لو اتحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو اتحدا لزم
صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها
فيلزم ان يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك
وبالعكس فيلزم كون كل واحد منهما جائز العدم وغير
جائز العدم وهو جمع بين النقيضين فيثبت المدعى امتناع
الاتحاد عليه تعالى قال تنبيه الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج
عرض وحسن ان الواجب ليس محلاً للاعراض استحال
عليه الالم واللذة اقول هاتان ايضاً صفتان سلبيتان واللذة
عند بعض المتكلمين هي حالة حاصلة عند تغير المزاج

الى الاعتدال

الى الاعتدال والالم هي حالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد
وعند بعض المعتزلة ان اللذة هي ادراك متعلق الشهوة والالم
ادراك متعلق النفرة والشهوة هي الميل الى ما يعتقد او يظن
انه ملائم للمزاج والنفرة هي الهرب عما يظن او يعتقد انه
منافٍ للمزاج وقال الحكماء اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم والالم ادراك المنافي من حيث
انه منافٍ اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه اللذة والالم
بالتفسير الاول لانهما يتوقفان على المزاج والمزاج عرض لانه
من الكيفيات المحسوسة الملموسة في ملموسة وكل كيفية محسوسة عرض فيكون المزاج
عرضاً والواجب ليس بعرض فيستحيل عليه الالم واللذة وكذلك
يستحيلان عليه بالتفسير الثاني لتوقفهما على المزاج ايضاً وهو
يستحيل عليه واما على تفسير الحكماء فيمتنع عليه الالم عندهم لان
ما عدا الواجب معلول لذاته والعلة تجامع المعلول في الوجود
والمنافي لا يجامع ما ينافيه فامتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى
لذة حسية والى لذة عقلية فاللذة الحسية هو ما يدرك
باحد الحواس العشرة وهي ممتنعة عليه لتوقفهما على المزاج ايضاً

ما

واما اللذة العقلية فاثبتها الحكماء له تعالى قالوا لانه مدرك
لذاته وذاته اعظم الذوات واجلها وادراكه اقوى الادراك
واتمها فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك
ويدرك ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليه باسرها
باسبابها وتوابعها ادراكا كليا يمتنع زواله وبعض
بعضهم ممن اثبت اللذة العقلية منع من اطلاقه هذه اللفظة
عليه تعالى وبامع الشرع الشريف حيث لم يرد بهذا اللفظ فيه
قال تبصرة الضد عرض يعاقبه عرض آخر في محله وينافيه
فيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
ليس بعرض ولا يشاركه غيره في الحقيقة فلا ضد له ولا ند له
اقول وبعد ان تبين انه تعالى لا ضد له ولا ند له فهنا مسئلتان
الاولى انه لا ضد له والضد يقع على ثلثة معان الاول عند
الجمهور يقال على مساو في القوة لشيء آخر ممانع له في الوجود
والفعل والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل ما سواه

دونه

ويصدر من رشحات فيض جوده والمعلول لا يساوي العلة
ولا يمتنع وجودها والا لنافاها فيلزم كون المعلول مانعا
لوجود نفسه وهو محال والمصنف لم يتعرض لابطال هذا القسم
الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل
واحد ويمتنع فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا تعريف
الحكماء ويسمى حقيقيا الثالث الضدان عرضان وجوديان
يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه
وهذا تعريف عامة اهل العلم ويسمى مشهوريا والمعنى
الثاني اخص من الثالث مطلقا فان الثاني يستلزم الثالث
ضرورة دون العكس فان الصفرة والحمرة ضدان بالثالث
دون الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض ضدان
بهما فالمصنف نفى الضدية عنه بالمعنى الثالث اذ يتعرض لم
لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيها بالمعنى الثاني لان
نفي العام يستلزم نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكروه

على نفي الثالث بعينه دال على نفي الثاني وتقريره ان الضدين
بالتفسير المذكور عرضان فلو كان للواجب ضد لكان الواجب عرضا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة الثانية
انه لا ند له والند هو المثل والنظير والمثل للشيء هو المساوي له
في حقيقته وقد ثبت ببرهان التوحيد السابق انه لا يوجد
من حقيقة الواجب لذاته الا فرد واحد فلو وجد له مساو
في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنان هف
واعلم ان هنا دقيقة جليلة يجب ان ينبه عليها لتحقيق
معنى قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد من قولنا انه لا مثل
له في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعية لها
افراد ذهنية لا يوجد من تلك الافراد الا فرد واحد
وباقي الافراد يمتنع وجودها خارجا لان تلك الحقيقة
لذاتها تقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف شيء
من افرادها بالعدم والا اتصف الحقيقة التي في ضمن ذلك

الفرد بالعدم

بالعدم

الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتصف
فلو قلنا بانتفاء المثل بهذا المعنى لزم به وجود المثل بل
ينبغي ان يتحقق ان الواجب مفهوم شخصي لا افراد مفهومه
له ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو جزئي حقيقي
وتشخصه عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو بالمنافاة
كما يقول ليس له ما نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو في الانسانية
فالسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا
يتصور له مثل لا ان هناك مثلا متصورا غير موجود ونظير ما
ذكرناه جواب مغالطة وجود شريك الباري تقريرها شريك الباري على
عبارة عما يشارك الباري في النوع وكلما يشارك الباري في النوع يترتب
عليه لوازم ذلك النوع ومن لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون
الشريك واجبا في الخارج للزوم الوجوب لعين ماهيته فيكون
موجودا وهو المطلوب والجواب بمنع المقدمة الاولى وهي الصغرى المغالطة
فانه ليس هناك مفهوم من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق

يصدق عليها في نفس الامر المشاركة المذكورة كما بيّناه في الدقيقة
ولا الايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو في الذهن ليثبت في حدّ
ذاته المحمول واذا انتفى شرط الايجاب كذبت الموجبة المذكورة
قال اصل قد ثبت انّ وجود الممكن من غيره فحال ايجاده لا يكون
موجوداً لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوماً فوجود الممكن
مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمّى حدوثاً والموجود محدثاً
فكلما سوى الواجب من الموجودات محدث اقول لما فرغ من الصا
الصفات السلبية شرع في الثبوتية وهي وان كانت وجودية
والوجود اشرف فيستحق التقديم لكنه اخّرها ليعلم من السلبيات
استحالة مماثلته للجسمانيات فلا يتصوّر انّ صفاته كصفات غيره
من الموجودات وايضاً متابعة لقوله تع تبارك اسم ربك
ذو الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات انه تع قادر
اصّل هذا الاصل لاحتياجه اليه في اثبات القدرة له تعالى
وذكر فيه بحثين الاول انّ كل ما سوى الواجب محدث بالزمان
لانّ كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كل ما سوى الواجب محدث

اما الصغرى

اما الصغرى فلما تقدم من انّ الواجب ليس الا واحداً فتعيّن ان
يكون ما سواه ممكن واما الكبرى فلانّ الممكن من حيث انه ممكن ممكناً غر
لا وجود له من ذاته فوجوده من غيره فحال ايجاد الغير له اما ان يكون غيره
موجوداً او معدوماً ولا جائز ان يكون موجوداً والا لزم ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل وهو مح وايضاً يلزم ان يكون له وجود ليس
من الغير وهو خلاف الفرض فتعيّن ان يكون معدوماً فيكون حادثاً
اذ لا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم وهذا الدليل يدلّ
على حدوث كلّما عدا الواجب جسماً كان او عرضاً او مجرداً لشمول
الامكان لكل واحد منها وانما قيدنا بالزمان لانّ الحدوث الحدوث
يق على معنيين احدهما زماني وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم سبقاً
لا يجتمع السابق مع المسبوق بان يكون العدم في زمان والوجود في
زمان اخر بعده وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود مسبوقاً بالغير وهو
لا ينافي القدم الزماني وبيانه انّ الممكن لما لم يكن وجوده من ذاته لم
بل من غيره فكان بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود وانما يحصل
له الوجود بالسبب المغاير لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود

حاصلاً له من ذاته واستحقاق الوجود حاصلاً له من
غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فيكون عدم استحقاق
الوجود سابقاً على الوجود وهو المعنى بالحدوث الذاتى
فى قول المصنف وهذا الوجود يسمى حدوثاً ذاتياً لان الحدوث
كيفية الوجود والوجود متقدم عليها تقدم الموصوف على الصفة
فلا يكون نفسه قال واستحالة حوادث لا الى اول كما
يقول الفلاسفة لا تحتاج الى بيان طائل بعد ثبوت امكانها المقتضى
لحدوثها اقول هذا هو البحث الثانى فى هذا الاصل واعلم ان
الفلاسفة لما قالوا بقدم العالم جوزوا الحوادث
لا الى اول قبل كل حادث حادث وهكذا الى غير النهاية
وذلك لانهم يشترطون فى بطلان التسلسل اجتماع افراده
فى الوجود الخارجى وترتبها احد الترتيبين اما الطبيعى
او الوضعى فلذلك جوزوا حوادث لا الى اول وان كانت
مترتبة لكن لا تجتمع اجزائها فى الوجود والمتكلمون منعوا
من ذلك ولهم على ابطاله دلائل اشار المصنف الى احسنها

وتقريره ان نقول

وتقريره ان نقول مجموع هذه الحوادث التى لا نهاية لها من حيث
مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده فينتج مجموع هذه
الحوادث التى لا نهاية لها من حيث مجموعيته عدمه سابق على
وجوده اما الصغرى فلان المجموع متوقف على اجزائه واجزائه
غيره وكل متوقف على غيره فهو ممكن واما الكبرى فلان امكانه
مقتض لحدوثه اما اولاً فلما تقدم واما ثانياً فلان امكانه
الذاتى لازم لذاته ووجوده مقتض علة خارجة عن ذاته وما
بالذات اقدم مما بالغير فوجوده مسبوق بلا وجوده وامكانه
يقتضى ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم فلا وجود
له من حيث هو مقتضى ذاته ولا وجوده عبارة عن عدمه
واذا كان المجموع من حيث هو مجموع مسبوقاً بعدمه كان منقطع الا
افراده متتابعة شيئاً بعد شيء فاذا انتهى بها الحال الى ان لا يكون
لشيء منها وجود فقد انقطع تتالى الافراد عند ذلك الجزء الذى
انتهى الوجود عنده وقد فرض ذاهباً الى غير نهاية هف

قال مقدمة كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون بل يكون بمقتضى ذاته والاول يسمى قادرا
والثاني موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الا
الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان
وجوده في زمان دون زمان اخر ان لم يتوقف على امر غيرها
فرض مؤثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن ما توقف
لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما هف اقول هذه مقدمة
يفتقر اليها في اثبات قادريته تعم وفيها بحثان الاول ان الفاعل
اما ان يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال الحقيقي
لانه اما ان يكون بحيث يصح منه الفعل والترك او لا
والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل اما ان يكون
فعله تابعا لقصده وداعيه او لا يكون بل بالقاسر او بالطبع كالحجر
والاول المختار والثاني الموجب وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين
حركته على وجه الارض في مصالحه ومهماته وبين حركته حال القائه

من شاهق

من شاهق وحركات نبضه فانه يجد من نفسه في الاول
بحيث يمكنه الفعل والترك ويرجح احدهما باتصاف
ميل جازم منه الى وقوعه وذلك الميل تابع لتصور
جلب نفع او دفع ضرر والثاني يجد من نفسه بحيث لا
يقدر ان لا يصدر منه الحركة حتى لو اراد عدمها
وجزم به لم يؤثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب والمختار
الثاني ان فعل المختار وفعل الموجب لا يتخلف عنه والاول
هو المعركة العظمى بين الحكماء والمتكلمين لانه قد اشتهر عند
الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقدم العالم
المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا الخلاف هذا
المشهور وقالوا ان المحققين من الحكماء يقول باختيار
الصانع بل انما محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل يجوز
تاخره عنه ام لا فالحكماء قالوا لا يجوز وفسروا المختار بانه
الفاعل بقدرته وارادته فاذا انضمت الداعية الى القدرة

يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل مع الداعي
يصير علة تامة والعلة التامة لا يتاخر معلولها عنها وقدرة الله تعالى
وارادته قديمتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون
فان اكثرهم جوزوا تخلف الاثر عن مجموع القدرة والداعي بل او
اوجبوه لاحالتهم الداعي الى موجود فلذلك اوجبوا احداث
العالم واستدل المصنف على ان فعل المختار لا بد ان يكون
حادثا زمانيا بانه لو لم يكن متاخرا عنه لكان موجودا معه
لا يتخلف عنه فيلزم دعو الداعي الى ايجاد الموجود وقصد
القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واستدل
على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه لولاه لكان وجوده
فيما بعد ان لا يتوقف على امر اخر غير ما فرضناه اولا او يتوقف
والاول يلزم منه الترجيح بلا مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون
ما فرضناه اولا فاعلا تاما والفرض انه تام هف **قال نتيجة
الواجب المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا لكانت
الممكنات قديمة لما عرفت واللازم باطل فالملزوم مثله**

اقول

اقول النتيجة هي القول اللازم عن القياس لذاته ولم يسبق هنا
لكن قياس هذه النتيجة لكن لما ذكرنا الاصلين السابقين وهما
العمدة في الدليل على كون المؤثر قادرا سمي صورة القياس وبيان
ملازمته ونفي تاليه نتيجة على سبيل المجاز واشار الى
توجيه الدليل بما تقريره ان نقول الواجب تعالى قادر لانه لولاه
لكان موجبا ولو كان موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن
قادرا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان
الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في القادر والموجب
في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية فلانه لو كان
موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر غير
ذاته او لا يتوقف فان توقف فالمتوقف عليه لا يكون حادثا
والا لزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرط حادث
او يتوقف على شرط قديم وهما يستلزمان قدم العالم
لقدم مقتضيه ووجوب الاثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة السابقة

واما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل مبني على حدوث
العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادات فنقررها على وجه
لا يتوقف على حدوث العالم اولاً بان نقول الواجب
مختار لانه لو كان موجباً لكان اما ان يتوقف تاثيره
في حدوث العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم
يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو باطل بالضرورة
وان توقف فان كان الشرط قديماً لزم المحذور المذكور
انفاً وان كان حادثاً يلزم القول بحوادث لا اول
لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره تعالى من غير احتياج
الى اثبات حدوث العالم ثم نقول قد ثبت ان
فعل المختار محدث بالزمان فيكون العالم محدثاً
حدوثاً زمانياً فثبت حدوث العالم والاختيار
سالمين عما ذكروه من الاعتراضات قال الزام الواجب
عند الفلاسفة موجب لذاته لا ينفك اثره عنه

فيلزمهم

فيلزمهم انه اذا عدم شيء في العالم ان يعدم ذلك
الشيء اما العدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام
في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات
باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء المفروض الى الواجب
لذاته وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مخلص اقول هذا
دليل اخر على الاختيار وسماه الزاماً دون الاول
لان اللازم من هذا هو انعدام الواجب عند انعدام
حادث من الحوادث تم عند الكل واللازم في الاول
وهو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا الوهم
المحال لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول وتقريره
الالزام ان نقول لو كان الله تعالى موجباً لذاته لزم
من عدم اي شيء فرض في العالم عدم الواجب
لكن اللازم باطل اتفاقاً فكذا الملزوم بيان الملازمة

يتم بمقدمات لا يختلفون في حقيتها الاولى ان الواجب
عندهم موجب لذاته كما هو المشهور في النقل عنهم
وان جميع الموجودات تنتهي في سلسلة الحاجة اليه
الثانية ان العلة التامة عندهم عبارة عن جميع ما
يتوقف عليه التاثير من حصول الشرايط وارتفاع
الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول
الثالثة ان عدم المعلول يستند الى عدم علته او
جزء علته او شرط علته اذا تقررت هذه المقدمات
فنقول اذا عدم شيء ما من العالم فعدمه اما لعدم
علته القريبة او لعدم جزءها او لعدم شرطها وننقل
الكلام ح الى عدم تلك العلة وجزئها وشرطها ونقول
عدمها اما لعدم علتها او لعدم جزئها او عدم شرطها
وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب
لذاته هف وليس لهم من هذا الالزام مفر الا ان يقولوا

بعدم صدق

بعدم صدق واحدة من هذه المقدمات والفرض انهم
لا يقولوا بعدم شيء من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب
قال نقض قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة
ولذلك قالوا لا يصدر عن الباري تع بلا واسطة الا
عقل واحد اقول النقض في اصطلاح المناظرين يقال
على معنيين اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم
المدعى ثبوته نفيا او اثباتا عن دليل المعلل والتفصيلي
هو منع مقدمة من مقدمات الدليل ويقع مجازا على
مطلق المنع الخالي عن السند ويمكن حمل كلام المص على
كل واحد منهما كما يجي اذا عرفت هذا فنقول قالت
الفلاسفة الباري تع واحد حقا من جميع الجهات والاعتبارات
وكل واحد حقا لا يصدر عنه الا واحد فالباري لا يصدر
عنه الا واحد وذلك الواحد هو العقل فالصادر عن الباري

بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعويان الاولى انه واحد
حقا وهذا ما تقدم بيانه وان كل واحد حقا
لا يصدر عنه اكثر من واحد ولهم على هذه الدعوى
شبه اشهرها وامتنها هو ان الواحد حقا لو صدر
عنه اكثر من واحد كان لكل واحد مصدرية تغاير
مصدرية الاخر بدليل تصور احديهما حال الذهول
الغفلة عن الاخرى والمصدريتان ثبوتيتان لان نقيضيهما اللامصدرية
العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالمصدريتان ان دخلتا او احديهما
في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب فيه وهو خلاف الفرض وان
خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان ذلك الخارج معلول
ايضا فننقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه والجواب بالنقض اجمالا
بصدور الواحد فانه امر ثبوتي يلزم من دخوله التركيب ومن خروجه
التسلسل وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج فان المصدرية
من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا لانها من قبيل

الاضافات

الاضافات وهي ليست بمتحققة خارجا عندنا والا لزم التسلسل
وح تمنع ان المصدرية خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الامر
الاعتباري الى علة الثانية ان الصادر عنه اولا بلا واسطة هو العقل
وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود الممكن
اما ان يفتقر الى موضوع اولا والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما
يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو الجوهر فاما
ان يكون محلا او حالا او مركبا منهما او ليس واحدا من الثلثة
فان كان محلا فهو المادة وان كان حالا فهو الصورة وان كان
مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن واحدا من الثلثة فهو المجرد
فان افتقر في كمالاته الى البدن فهو النفس فان لم يفتقر فهو العقل
اذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الصادر الاول عنه عرضا لان
العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي سبقيته فلو كان هو الاول لتقدم
على محله ولا مادة والا لكانت صالحة للتأثير لكن المادة لا تصلح لانها
قابلة والفاعل لا يكون قابلا ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها الى

المادة فلا تكون سابقة عليها ولا جزءا لتركيبه فيكون الصادر اثنين
لا واحدا ولا نفسا لانها تتوقف في فعلها على الآلة فيستدعي
سبقيتها فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا تقرير ما قالوا وقد عرفت
ضعف مبناه قال والعقل فيه كثرة وهي الوجوب والماهية والامكان
وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل اخر ونفس و
فلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في العالم
كان احدهما علة للاخر بواسطة او بغيرها وايضا التكثرات التي
في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن الباري لزم صدورها
عن الواحد وان صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة
لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا اقول هذه تتمة كلامه فيما
نقل عن الحكماء وما يلزمهم من المحال وبيانه انهم انما قالوا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير الوحدة المحضة ولم يكن فرض كثرة
في الفاعل واما اذا امكن فرض كثرة في الفاعل فانه يجوز صدور الامور
الامور المتكثرة منه كما في العقل الاول لانه واحد في ذاته لكن يعرض

له امور

له امور فبالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله ماهية ووجود
صادر عن المبدء ومن حيث نسبة وجوده الى ذاته عرض له الامكان ومن
حيث نسبته الى مبدئه عرض له الوجوب الغيري وهو ايضا يعقل المبدء
وهو عاقل يعقل ذاته لانه لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان
ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل لمبدئه ثلاثة بالنسبة الى ذاته
هي الهوية والامكان والتعقل لذاته وثلثة بالنسبة الى المبدء هي
الوجوب والوجود وتعقل المبدء فلما تكثرت اعتباراته تكثرت
الموجودات فباعتبار وجوده يصير مبدء لعقل اخر وباعتبار تعقله
للمبدء ووجوبه يصير علة لنفس ومن حيث ان له هوية وامكانا
وتعقلا لذاته يصير مبدء لفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر المسمى
بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم الكون والفساد وصورة الجسمية
والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية قال المصنف
ويلزمهم ان اي موجودين فرضنا في العالم ان يكون احدهما علة
للاخر بواسطة او بغيرها وذلك لانه لا يجوز صدورهما معا
عن علة واحدة بل احدهما والاخر اما ان يكون صادرا عن المعلول

او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدوره عنها بالا
ستقلال بالاستقلال والا لصدر عن الواحد اثنان وهو باطل
وعلى التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الاخر اما
علة او جزء علة او شرط علة فيلزم ح من عدم احدهما عدم الاخر
ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزءها او شرطها عدم المعلول و عدم
بالعكس اذ عدم المعلول دليل على عدم علته او جزءها او شرطها
وايضا يلزمهم بطريق الاجمالي النقض وتقريره ان نقول ان دليلكم
لو صح بجميع مقدماته لكان عندنا ما يبطله وهو التكثرات
المفروضة في العقل الاول اما ان تكون امورا وجودية في الخارج
او عدمية فيه فان كان الاول فاما ان تكون صادرة عن
الواجب الواحد حقا او عن غيره والاول مناقض لقولكم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والثاني يلزم منه تعدد الواجب وان
كان الثاني لم يكن تاثيرها في الموجودات الخارجية معقولا وهو
المطلوب وفي الالزام الاول نظر فان لهم ان يقولوا انهما
صادران عن علة الواحدة لكن كل منهما باعتبار كما قلنا
في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والفلك

كل واحد

كل واحد باعتبار فلا يتم هذا الالزام الا بابطال صاحبه تلك
الاعتبارات لمبدء التاثير نعم الالزام الثاني متجه قال اصل قد ثبت
ان فعل الباري تع تبع لداعيه وكل من كان كذلك كان عالما
لان الداعي هو الشعور بمصلحة الايجاد والترك اقول لما فرغ من اثبات
كونه تع قادرا شرع في اثبات كونه عالما والمراد من كونه عالما
هو ظهور الاشياء له وانكشافها بحيث لا يعزب عنه منها شيء والدليل
المفتي على ذلك بانه تع مختار وكل مختار عالم ينتج انه تعالى عالم اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار هو الذي تبع لداعيه والداعي هو الشعور
بملائمة الفعل او الترك من المصلحة الباعثة على ذلك وذلك [illegible] الايجاد او الترك
ولانه فعل الافعال المحكمة المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبة والفوائد
العجيبة وكل من كان كذلك فهو عالم بالضرورة اما الصغرى فلمن
شرح نظر في عجائب العالمين الفلكي والعنصري واما الكبرى فبديهية قال
جمع قدس الله نفسه الزكية يجب ان يكون قادرا على المقدورات عالما
بكلها لان تعلق قدرته وعلمه ببعض الاشياء دون بعض
تخصيص من غير مخصص اقول لما ثبت كونه عالما قادرا في الجملة

شرع في اثبات عموم تعلقهما لكل معلوم ومقدور وبيانه ان كل من
ثبت كونه عالما لشيء وقادرا عليه وجب كونه عالما بكل الاشياء
قادرا على كلها لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم فقد
تقدمت واما الشرطية فلان المقتضي لكونه عالما وقادرا
هو ذاته الشريف لاستحالة افتقاره الى امر مغاير لذاته
والا لزم امكانه وذاته متساوية بالنسبة الى كل شيء لتجردها
فلو لم يعلم الكل ويقدر عليه لزم التخصيص بغير مخصص هف
واعلم ان معلومه تعالى اعم من مقدوره وان كانا معا غير متناهيين
فان معلومه يكون واجبا وممكنا وممتنعا لتساوي كلها في
صحة المعلومية فهو تعالى يعلم كلها على ما هي عليه اي الواجب واجبا
والممكن ممكنا والممتنع ممتنعا والكلي كليا والجزئي جزئيا واما
مقدوره فلا يكون الا ممكنا لاستحالة كون الواجب والممتنع
مقدورين اذ اثر القدرة في ايجاد المعدوم واعدام الموجود
وذلك غير متصور في الواجب والممتنع وح لا وجه لتخصيص
المص العلم بالممكنات قال قدس الله روحه ونور ضريحه

نقض

نقض وجواب وشبهة قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني
والا لزم كونه محلا للحوادث لان العلم عندهم هو حصول صورة متساوية
للمعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني على وجه يتغير ثم تغير فان
بقيت الصورة كما كانت كان جاهلا والا كانت ذاته محلا للصور
المتغيرة بحسب تغير الجزئيات اقول ذهبت الفلاسفة الى انه تعالى
لا يعلم الجزئي الزماني من حيث انه جزئي زماني متغير بل يعلمه على وجه
كلي كما يعلم ان هذا الكسوف جزئي يعرض في اول الحمل مثلا انه ربما وقع هذا
الكسوف ولم يكن عند العاقل له الاحاطة بالوقوع ام لا واستدلوا على ذلك
بانه لو علمه على الوجه الزماني المتغير كما اذا علم وجود زيد الآن في الدار
فعند خروجه عنها ان بقي العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل
العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن حاصلا اولا فيحل في ذاته علوم حادثة
بحسب تجدد المعلومات وايضا يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك
لتغير الذات المقدسة وكلاهما عليه تعالى محالان والحاصل انه لو علم الجزئي
الزماني على وجه يتغير لزم اما نسبة الجهل اليه تعالى او كونه محلا

للحوادث او تغير ذاته واللوازم باثرها باطلة اتفاقا فلذا الملتزم و
ذهب المسلمون كافة الى كونه عالما بالجزئيات الزمانية مستدلين بما تقدم من
كونه عالما بكل ما يصح ان يكون معلوما الذي من جملته هذه الجزئيات وما ذكره
الفلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها لما يأتي من جواب شبهتهم قال رحمة الله عليه
وهذا العلم يناقض قولهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان ذات
البارى تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم
الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين امرين اما ان يثبتوا
للجزئيات الزمانية علة لا تنتهي في السلسلة الى العلة الاولى ولم
ولم يجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول او ينفوها او
يعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تعالى او لم يجعلوا العلم حصول
صورة مساوية للمعلول في العالم او جوزوا كونه تعالى محلا للحوادث
والجواب عن الشبهة ان ما ذكروه يلزم على تقدير كون علمه تعالى زائدا على
ذاته اما اذا كان عين ذاته ويتغاير بتغاير الاعتبارات
فلا يلزم تغير علمه لانا نعلم ضرورة ان من علم صنعته لم يلزم من

يعني

تغيره تغير ذاته اقول لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزامهم
التناقض اولا ثم الجواب عن شبهتهم ثانيا اما الاول
فنقول لا شك انهم قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها
كونه عالما بالجزئيات واوردوا شبهة تستلزم كونه
غير عالم بالجزئيات فيكون عالما بها غير عالم بها وهو التناقض
الصريح اما المقدمات فامور الاول ان العلم التام بالعلة يوجب
العلم بالمعلول واستدلوا على ذلك بان العلم التام بالعلة
هو ان يعلم الماهية بذاتها ولوازمها وعوارضها وما لها
في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير ولا شك ان ذلك
العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها وهو ظاهر الثاني
ان ذاته تعالى علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني
ولو بوسائط ودليله تقدم الثالث انه تعالى يعلم ذاته ودليله
ان ذاته مفهوم يصح ان يكون معلوما له وكلما صح ان
يكون معلوما له تعالى وجب كونه تعالى عالما به لان صفاته

صفاته ذاتية كلما صحت وجبت والا لم تكن ذاتية هف
فيلزم من هذه المقدمات لزوما بينا كونه عالما بالجزئيات
وهو المطلوب وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم
كونه غير عالم بها او هو تناقض جامع لشرائطه ولا خلاص
لهم ح من هذه التناقض الا بالتزام احد امور خمسة الاول ان
الجزئيات الزمانية لا تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
لانها اذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته
العلم بها لكن هذا باطل لما قرروه واعتقدوه الثاني
ان يثبتوا انتهائها في سلسلة الحاجة اليه لكنهم لا يقولون
بان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لكنه باطل لما قلناه
الثالث ان يعترفوا بالعجز عن اثبات كونه عالما بذاته وبغيره
فلانه لا يلزم ح من انتهائها اليه وان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كونه عالما بها لانه غير عالم بذاته التي هي العلة
لكنه باطل لما سلموه الرابع ان لا يجعلوا العلم صورة مساوية

شبهتهم

للمعلوم

للمعلوم في العالم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصور
في ذاته فلم يتم شبهتهم ولم يلزمهم التناقض لكنهم بينوا ذلك
واستدلوا عليه بانا ندرك شيئا ولا تحقق لها في الخارج فلو لم
تكن منطبعة في النفس كانت عدما محضا ونفيا صرفا فيستحيل
الاضافة اليها الخامس ان يجوزوا كونه محلا للحوادث فان
مع تجويز ذلك لا يلزم من علمه تع بالجزئيات المتغيرة محال
فيكون موافقا للمقدمات المتقدمة المستلزمة لكونه عالما
بالجزئيات فلا يكون بين كلامهم تناقض لان التناقض
اختلاف القضيتين لكن بينوا استحالة كونه محلا للحوادث
لما يلزم من حدوثه فيلزمهم استحالة علمه سبحانه بالجزئيات المستلزمة
للتناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون عنه بوجوه
الاول جواب ابي هاشم وهو ان علمه الازلي بان زيدا في الدار
لم يزل ولم يتجدد له علم اخر ويلتزم بان العلم بان الشيء سيوجد
هو العلم بوجوده اذا وجد الثاني جواب محمود الخوارزمي وهو

فيكون عالما بها

ان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة واما
اذا كانت مشروطة بشرط فجاز التغير بحسب تغير الشرط فانه تعالى
كان قادرا في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك
القدرة وان كانت ذاتية وذلك لان ايجاب الذات
لتلك القدرة كان مشروطا بعدم المقدور فلما وجد زالت
تلك القدرة لزوال شرطها فكذا هنا كان عالما بكون زيد
في الدار مشروطا بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم الثالث
جواب ابي الحسين البصري وهو ان العلم الاول لم يزل لاستحالة
زوال الصفة الذاتية وتجدد له علم اخر لتجدد شرطه وهو
وجود المعلوم الرابع جواب بعض شيوخنا المتقدمين وقريب
منه جواب المصنف وهو ان ما ذكره انما يتم على تقدير كون علمه
زائدا على ذاته وهو باطل كما سيجئ بل علمه عندنا نفس ذاته المقدسة
ويلزم ان العلم مطلق الاضافة الى المعلوم الذي يتغير واذا تغير
المعلوم تغير الاضافة الخاصة بينه وبين الذات ولا يلزم
من تغيرها تغير الذات لعدم كون تلك الذات الاضافة

بخصوصيتها

بخصوصيتها ذاتية او لازمة وايضا فانا نعلم ضرورة ان من
علم متغيرا لم يلزم منه تغير في ذاته قال فائدة الحي عند المتكلمين
كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم والباري تعالى ثبت انه قادر
عالم فيجب ان يكون حيا اقول ايضا هذه من صفاته الثبوتية
فقال الحكماء معنى الحي الدراك الفعال واما المتكلمون فقالت
الاشاعرة ان حياته تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تقتضي
له صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حالة زائدة
على ذاته تقتضي له صحة القدرة والعلم واحتج الفريقان
على الزيادة بانه لولاها لزم التخصيص بغير مخصص في اثبات
القدرة والعلم له لاشتراك الذوات في الذاتية وقال ابو
الحسين البصري ومن تابعه من المحققين ان معناه انه لا يستحيل
ان يقدر ويعلم لما تقرر من استحالة كون صفاته تعالى زائدة
على ونفي الاستحالة لا يستلزم عدمية مفهومها اذ معناه الامكان
العام الشامل للواجب والممكن فلفظها سلبي ومعناه اثبات
اذا عرفت هذا ففي قول المصنف الحي عند المتكلمين كل موجود

لا يستحيل ان يقدر ويعلم نظرا فذلك مذهب ابي الحسين ومن
تابعه لا غير لما نقلوناه من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال رحمه الله
فائدة علمه تعالى بان في الايجاد والترك مصلحة يسمى ارادة وعلمه
بالمدركات يسمى ادراكا وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى
سمعا وبصرا فهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا ومدركا وسميعا وبصيرا
اقول ذكر في هذه الفائدة صفات اربعة ثبوتية له تعالى الاولى كونه مريدا
ولا شك ان الواحد منا اذا علم او ظن او توهم في فعل ما من الافعال
مصلحة من المصالح يجد في نفسه ميلا وداعيا الى تحصيل ذلك
الفعل وايجاده وايضا تقرر في العلوم الالهية كون كل حركة اختيارية
مسبوقة بالتصور الجزمي والارادة الجازمة والشوق وحركة العضلات
ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم وكان الميل الزائد والشوق من
القوى الجسمانية لم يبق في حقه تعالى سوى العلم فتكون ارادته هو علمه بان
في الايجاد او الترك مصلحة هذا واستدلوا على ثبوت الارادة بهذا
المعنى بانه تعالى خصص افعاله بوقت دون اخر وصفة دون اخرى
مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه والقابل فذلك

المخصص

المخصص ليس القدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم
المطلق لكونه تابعا للوقوع وغير ذلك من الصفات وهو ظاهر
فلم يبق الا العلم الخاص باشتماله ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب
واثبت الاشاعرة له تعالى صفات قديمة مغايرة للعلم قائمة بذاته ويبطله
استحالة قديم سواه واستحالة زيادة صفة له على ذاته وقالت المعتزلة
انه مريد بارادة محدثة لا في محل ويبطل ذلك باستحالة عرض لا في
ضرورة وباستلزام التسلسل اذ كل حادث يستدعي سبقه بارادة فاعله
المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
تمدح بكونه مدركا فيجب اثباته له الثالثة كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا
لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك
ان المراد بالادراك في اصطلاح العلماء هو اطلاع الحيوان على الامور
الخارجة بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم والذوق
واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة المودعة
بالصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الاذن والمراد بالابصار هو

ادراك الالوان والاضواء بالذات وغيرهما بواسطتهما الا
بالقوة المودعة في العين او بالانطباع او بخروج الشعاع والمراد
بالشم هو ادراك الروائح بالقوة المودعة في الحلمتين النابتتين في
مقدم الدماغ والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة
المودعة في سطح اللسان بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد باللمس
هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن كله
فقد ظهر توقف هذه الادراكات على الحواس وحيث
ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك استحال
حمله على هذه المعاني لاستحالة الحواس عليه تعالى
فوجب حمله على غير ذلك لما تقرر انه مع معارضة
العقل النقل يجب تاويل النقل بما يطابق العقل فحملنا
ذلك على العلم مجازا تسمية للمسبب الذي هو العلم
باسم سببه الذي هو الادراك لان الحواس اقتناص
العلوم الكلية فمن فقد حسا فقد فقد علما فلذلك فسرنا كونه
مدركا

مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميعا بانه عالم بالمسموعات
وكونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله كونه عالما
بكل معلوم الذي هذه المدركات من جملتها فيكون عالما وهو المطلوب
قال اصل كلما في الجهة محدث والواجب ليس بمحدث فلا يكون
في الجهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه بالة جسمانية لانه
لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا للاشارة الحسية ويعلم
من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر لان الرؤية بها لا تعقل الا
مع المقابلة وهي لا تصح الا في شيئين حاصلين في الجهة وكلما
ورد مما ظاهره الرؤية اريد به الكشف التام اقول
يشير في هذه الاصل الى ثلث صفات سلبية
كل واحد منها مترتبة على ما سبقها والسابق
منها علة ودليل على اللاحق الاول كونه تعالى ليس من جهة
والمراد بالجهة هي المقصد المتحرك ومتعلق الاشارة
والدليل على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني

تقريره الواجب ليس بمحدث وكلما في الجهة محدث
ينتج ان الواجب ليس في جهة اما الصغرى فلما تقدم
واما الكبرى فلان ما في الجهة اما منتقل فيكون
متحركا او غير منتقل فيكون ساكنا والحركة والسكون
حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير لان
الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني فهي مسبوقة
بالمكان الاول والسكون هو الحصول الثاني في المكان
الاول فهو مسبوق بالحصول الاول فهو مسبوق
بالغير وكل مسبوق بالغير محدث فكلما في الجهة
محدث الثانية انه لا يدرك بالة جسمانية
لانه لا يدرك بالة جسمانية الا ما كان ملاقيا
او مقابلا لها او في حكمه ولما كان الالة الجسمانية
في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك فيصدق
قياس هكذا كل مدرك في جهة ولا شيء من الخ

جهة

في جهة فلا شيء من المدرك بالة جسمانية بواجب وينعكس بالمستوى
الى قولنا ولا شيء من الواجب بمدرك بالة جسمانية والمقدمتان
سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب الثالثة انه لا يدرك
بالبصر وهذه المسئلة مما وقع فيها التشاجر بين المتكلمين فقالت
المجسمة انه يدرك بالبصر لكونه جسما عندهم وقالت المعتزلة
والامامية انه غير مدرك بالبصر لكونه مجردا عندهم وقالت
الاشاعرة انه مدرك بالبصر مع انه مجرد عندهم فقد خالفوا
جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل المعتزلة واصحابنا تقريره
ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة ولا شيء من الواجب في جهة
فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر والمقدمتان سبق بيانهما
قوله كلما ورد مما ظاهره الرؤية الخ اشارة الى ما استدل به
الاشاعرة من النقل وهو نوعان قرانى وحديثى اما الاول فايات
الاولى قوله تعالى حكاية عن موسى رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ولو
كانت ممتنعة لما سألها موسى ع اذ هو عالم بصفات الله تعالى

الثانية قوله وجوه يومئذٍ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون بالى
يفيد الرؤية الثالثة قوله تعـ فان استقر مكانه فسوف ترانى علق
الرؤية على استقرار الممكن فتكون ممكنة ولما الثالث فما رووه من قوله عم
انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب عن الاول
اما الاول فان السؤال كان لقومه بدليل فقد سئلوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتعاضد الادلة ولذلك اجيب
بلن ترانى النافية للتابيد واما للثانية فالى هنا اسم واحد
الالاء اى ناظرة نعم ربها او فى الكلام اضمار تقديره الى ثواب
ربها ويمنع كون النظر المقرون بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم
نظرت الى الهلال فلم اره واما الثالثة فان الرؤية معلقة على استقرار
الجبل حال حركته التى هى حالة التجلى واستقراره حال الحركة محال
فالمعلق عليه ايضا محال وعن الثالث بمنع صحة الحديث اولا وبكونه خبرا
واحدا على تقدير صحته ولا يفيد علما ثانيا وبامكان حمله على الكشف
التام اعنى معرفته معرفة ضرورية ثالثا واعلم ان الكشف التام يمكن

ويمنع

ان يكون

ان يكون جوابا عن كل واحدة من الايات المتقدمة لامكان
استعمال الرؤية والنظر فى العلم مجازا تسمية للمسبب باسم
السبب لقيام الدليل العقلى على امتناع الرؤية ثم فلذلك
اطلق المصنف مكتفيا عن تفصيل الاجوبة فى قوله اريد به الكشف
التام قال هداية البارى تعـ قادر على كل مقدور فيكون
قادرا على ايجاد الحروف واصوات منظومة فى جسم جامد
وهو كلامه تعـ وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من
تركيبه من الحروف والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى
فكيف يكون قديما فان قيل المراد من الكلام حقيقة يصدر
عنها هذه الحروف والاصوات وهى قديمة لانها صفة الله
قلنا انا بينا ان مصدرها ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه
فان ساعد ووافق المعنى فلا مناقشة فى اللفظ اقول
هذه المسئلة اعنى كونه تعـ سبحانه متكلما الذى ذكرها الحكماء
ونقل المسلمون بالبحث عنها وهى اول مسئلة بحث المتكلمون

فى صدر الاسلام عن تفصيلها وبذلك سمى هذا الفن
علم الكلام فقالت المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف
والاصوات المنتظمة الدالة على المعانى والمراد بالمتكلم
من اوجد هذه الحروف والاصوات وان تلك الحروف والاصوات
حادثة واستدلوا على الاول بان ذلك هو المتبادر الى الذهن من اطلاق
لفظ الكلام ولهذا لا يقال عن الاخرس انه متكلم وعلى الثانى بان المتكلم
اسم فاعل عند اهل اللغة وهم لا يطلقونه الا على من وجد منه الفعل وعلى
الثالث بانه عرض مفتقر الى موضوع وهو غير باق ضرورة وايضا هو مركب
من الحروف التى يعدم السابق بوجود اللاحق وهذه كلها دلائل الحدوث
فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه تعالى متكلما هو انه يوجد حروفا واصواتا
فى اجسام جامدة يعبر عن مراده لان هذا امر ممكن والله تعالى قادر على
كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان الكلام وان اطلق
على ما ذكر لكنه يطلق ايضا على معنى قائم بالنفس ليس
بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه الامور

اعتبارات

اعتبارات عنه كما قال الاخطل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والله تعالى متكلم بمعنى انه قائم بذاته ذلك المعنى
قالوا وهو قديم لانه صفة له تعالى وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره
اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون الحروف والاصوات
كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان له تعالى صفة قديمة قائمة بذاته
يصدر عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة يعبر عنها بالكلام
قال المصنف رحمه الله انا بينا ان هذه الحروف والاصوات صادرة عنه
بقدرته واختياره وعلمه ولا نتصور امر اخر يصدر عنه هذه الحروف
والاصوات وصفاته عندنا نفس ذاته فيكون هذه الحروف والاصوات
صادرة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها بان لها
صفة هى الكلام فنحن نقول ان الذات باعتبار صدور الحروف والا
صوات لها صفة هى القدرة فتكون المنازعة فى التسمية ثم نقيم الدلالة
على استحالة زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان قدم غيره قال رحمه الله
لطيفة قد ثبت انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد

والكثرة في رداء كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره
ليس الا لفظة الله وما عداه اما ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى
الغير كالقادر والعالم والخالق والبارئ والكريم او باعتبار سلب الغير
عنه كالواحد والفرد والغني والقديم او باعتبار الاضافة والسلب
معاً كالحي والعزيز والواسع والرحيم فكل اسم يليق بجلاله و
يناسب كماله عالم وورد به اذن جاز اطلاقه عليه تعم الا انه ليس من
الادب لجواز ان لا يناسب من وجه كيف ولولا عنايته ونهاية
رافته في الهام الانبياء والمقربين اسمائه لما تجاسر احد من الخلق جزء
ان يطلق واحداً من اسمائه عليه سبحانه اقول هذه اللطيفة
تشتمل على ذكر اسمائه تعم وضبط اقسامها وتحقيق ذلك يتم بفوا
بفوائد الاولى الاسم هو اللفظ الدال على المعنى بالاستقلال المجرد عن
الزمان فقد يكون نفس المسمى كلفظ الاسم فانه لما كان اشارة الى
اللفظ الدال على المسمى وجملة المسميات لفظ الاسم فقد دل عليه وقد من
يكون مغايراً له كلفظ الجدار الدال على معناه المغاير له الثانية

الاسم اذا

الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان يكون المسمى به ذات الشئ او
ما يكون داخلاً فيها او ما يكون خارجاً عنها والدال على الخارج
اما ان يدل على الصفة او على الموصوفية بتلك الصفة والدال
على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط
او سلبية فقط او ما تركب من هذه الاقسام الثالثة اختلف
الناس في انه تعم هل لذاته اسم ام لا قال الاوائل لا يجوز
ذلك لان الواضع ان كان هو الله تعم وقصد تعريف نفسه و
هو محال لانه عالم بذاته قبل التعريف او تعريف غيره فانه
فهو ايضاً محال لان ذاته غير معلومة لاحد كما هي وان كان الواضع
الواضع غيره فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون عارفاً به وقد
بينا استحالته واتفق الكل على انه لا يجوز ان يكون له اسم
دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا جزء له واما
الاسماء الدالة على الصفات والاضافات والسلوب فقد
منعها قوم بناء على انه لا يجوز وصفه تعم بما يوصف به

غيره وهم الملاحدة وجهم بن صفوان قالوا ولا يشاركه غيره
فتفتقر الى مميز ولا يقتضي التركيب عليه وهو خطاء فان التركيب
انما يتم على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم ايضا
الاجماع والقرآن العظيم فانه قد سمى نفسه فيه بكونه قادرا او
عالما وغير ذلك هذا مع انه لا يثبت له صفات حقيقية لا يثبت
لغيره مثلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل تثبت عند سائر
الصفات كما سيجيء بيانه وانما اسمائه اعتبارات او سلوب او
هما معا كما يجيء الى بعض لما ثبت انه تعالى ذات واحد وانه لا
مجال للكثرة والتعدد في وجوده استحال ان يكون له تعالى
اسم يدل على معنى خارج قديم او حادث خلافا للاشاعرة
المثبتين له صفات قديمة والكرامية المثبتين له صفات
حادثة بل اسمائه اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار
امر آخر او مع اعتبار امر وذلك الامر اما اضافة فقط او سلب
فقط او اضافة وسلب فالاقسام ٤ اربعة الاول ما يدل على

الذات

للذات فقط من غير اعتبار وهو لفظ الله فانه اسم للذات الموصوفة
بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه
غير مستحق الوجود لذاته بل انما استفاده من الغير ويقرب
عن هذا الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات من حيث هي
واجبة الوجود فان الحق يراد به دائم الثبوت والواجب ثابت
دائم غير قابل للعدم والفناء فهو حق بل احق من كل حق الثاني
ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه بالاضافة الى مقدور ما
تعلقت به القدرة بالتأثير في العالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار
انكشاف الاشياء لها والخالق فانه اسم للذات باعتبار
تقدير الاشياء والبارئ فانه اسم للذات باعتبار اختراعها
وايجادها والمصور باعتبار انه مرتب صور المخترعات احسن
ترتيب والكريم فانه اسم للذات باعتبار اعطاء المسئولات
والعفو عن السيئات والعلي هو للذات التي فوق سائر الذوات
والعظيم فانه اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات

الحسيه والعقليه والاول هو السابق على الموجودات والآخر
هو الذي تصير اليه الموجودات والظاهر هو اسم للذات باعتبار
دلالة العقل على وجودها دلالة بينة والباطن فانه اسم بالا
ضافه الى عدم ادراك الحس والوهم الى غير ذلك من الاسماء
الثالث ما يدل على الذات باعتبار سلب الغير عنه كالواحد باعتبار
سلب النظير والشريك والفرد باعتبار سلب القسمة والبعضية والغنى
باعتبار سلب الحاجة والقديم باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار
سلب العيوب والنقائص والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال
عنه الى غير ذلك الرابع باعتبار الاضافة والسلب معاً كالواحد
كالحي فانه المدرك الفعال الذي لا تلحقه الآفات والواسع باعتبار
سعة علمه وعدم فوات شيء منه والعزيز وهو الذي لا نظير له وهو
مما يصعب احد اليه والوصول اليه والرحيم اسم للذات باعتبار
شمول رحمة للمخلوقات او المؤمنين وعدم خروج احد منهم من جهة
وعنايته واعلم ان الاسماء بالنسبة الى ذاته

المقدسة

المقدسة على اقسام ثلثة الاول ما يمتنع اطلاقه عليه وذلك كل
اسم يدل على معنى يحيل العقل نسبته الى ذاته الشريفة كالاسماء
الدالة على الامور الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص والحاجة
الثاني ما يجوز عقلاً اطلاقه عليه وورد في الكتاب العزيز
او السنة الشريفة تسميته به فذلك لا حرج في تسميته به بل يجب
امتثال الامر الشرعي في كيفية اطلاقه بحسب الاحوال والاوقات
والتعبدات اما وجوباً او ندباً الثالث ما يجوز اطلاقه عليه
ولكن لم يرد ذلك في الكتاب والسنة الشريفة كالجوهر
فان لمحل ما انه كون الشيء قائماً بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا
المعنى ثابت له تعالى ولذا قال المحقق يجوز تسميته به اذ لا مانع
في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان كان جائزاً
عقلاً اطلاقه ولم يمنع مانع لكنه جاز ان لا يناسبه من جهة
اخرى لا نعلمها اذ العقل لم يطلع على كل ما يمكن ان يكون
معلوماً فان كثيراً من الاشياء لا نعلمها اجمالاً ولا تفصيلاً

فاذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية الى التسمية فيجب
الامتناع من جميع ما لم يرد به نص شرعي من الاسماء وهو المطلوب
وهذا هو معنى قول العلماء ان اسمائه تعالى توقيفية اى موقوفة
على النص والاذن فى اطلاقها قال ره ختمة وارشاد هذا
القدر فى معرفة الله تعالى وصفاته التى هى اعظم اصل من اصول
الدين بل هى اصل الدين كاف اذ لا نعرف بالعقل اكثر منه ولا
تيسر فى علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة
غير مقدور للانام وكمال الوهيته اعلى من ان تناله ايدى العقول العقول
والاوهام وربوبيته اعظم من ان يتلوث بالخواطر والافهام
والذى يعرف ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما
عداه او سلبنا عنه ما نافاه خشينا ان يوجد له وصف ثبوتى بسببه
او سلبى او يحصل له به نعت ذات معنوى تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا اقول لما فرغ من بيان التوحيد شرع فى ختمه
ما حسن ارشاد للطالبين فى الطف عباره واوجز اشارة وبيان

وذلك

ذلك فى فوائد الاولى ان القدرة المذكورة اى المذكور فى المباحث
المتقدمة من ذكر صفاته السلبية والثبوتية كاف فى القيام بالواجب
من المعرفة فانه لما دل دليل وجوبها من كونه منعما فيجب شكره المستلزم
ذلك لوجوب معرفته ليقوم المكلف بشكره على قدر التمكن مما
يليق بكماله لم يستلزم ذلك الكثير من معرفته مما تقدم فان التصديق
لا يشترط فى تحققه معرفة المحكوم عليه وبه بحسب الحقيقة بل بوجه ما
خصوصا مع امتناع ذلك كما يجى بيانه فانا نحكم على شبح
نراه من بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته فلا
جرم لم تيسر فى علم الكلام التجاوز الى الكثير من ذلك وعلم
الكلام عرفه بعضهم بانه علم يبحث عن ذات الله واحوال حيث
الممكنات من المبدء والمعاد على قانون الاسلام واحترز
بقيد على قانون الاسلام عن الفلسفة الالهية فانها يبحث
فيها عن ذات الله تعالى واحوال الممكنات لا على قانون
الاسلام بل على قانون قواعد الحكماء وقيل هو علم

يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث
هو هو على قانون الاسلام فموضوعه على الاول ذات
وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو
الثانية ان معرفة الله تعالى اعظم اصل من اصول الدين
واصول الدين عندنا هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة
فهي اربعة تدخل في مباحث التوحيد بحث الذات
والصفات وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف
والثواب والعقاب والمعاد وغيرها وفي النبوة وجوب
اعتقاد اصول الشريعة واحوال القيمة وكيفياتها وغير
ذلك وفي بحث الامامة وجوب حفظ التكليف والشريعة
في كل زمان وان شئت قلت معرفة الله تعالى هي اصل
للدين بالحقيقة لان ما عداها كله من لوازمها فيكون
هي اصل الدين ولذلك صار علم الكلام اشرف العلوم
لان كل ما كان موضوعه اشرف فهو اشرف الا ترى

ان علم

ان علم الجواهر اشرف من علم الدباغة وصنعة النعال و
ذلك ظاهر الثالثة ان معرفة حقيقة ذاته المقدسة على ما
هي عليه غير مقدورة للانام وذلك لان العلم اما ضروري
او كسبي وكلاهما منتفيان اما الضروري فظاهر خصوصاً هنا
وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان المعلوم
ضرورة اما بمجرد توجه العقل اليه او بانضمام تنبيه وهما
منتفيان هنا او بمشاركة حس ظاهر او باطن بتكرار
اولا وذلك ايضا منتف هنا لكونه غير محسوس اما الثاني
فلان كل كسبي لا بد له من كاسب وهو في باب التصورات التعريف
بالحد او الرسم وهما ايضا منتفيان اما الحد فلان قاصد
يكون بالجنس والفصل القريبين المستلزمين لتركيب الماهية
المستحيل ذلك على الذات المقدسة وكذا الناقص اذ لا
بد فيه من الجنس ولا جنس له فلا حد له والرسم بقسميه
فلانه تعريف بالخارج وظاهر انه لا يفيد الاطلاع على

الحقيقة

الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب شرح تعناصر
بقوله يا من لا يعلم ما هو الا هو والكليم عم لما سئله فرعون
عن الذات بايراده ما في السؤال بقوله وما رب العالمين اجاب
بالصفات تنبيها له على استحالة ذلك وانه غالط
في قوله فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاستحسن الجواب ورجع الى انظاره في جهله الا تسمعون اسئله
عن الحقيقة فيجيبني بالصفات فعاد الكليم الى جوابه بما هو
اظهر والدل على جواب الحق فقال ربكم ورب آبائكم الاولين
اي منشئكم وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه موجداً
لجملة هذا العالم فان ذلك مفتقر الى تحقيق انظار وتشديد
افكار فعاند ذلك الجاهل وراى اصراره موسى عم على
ذلك ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات فقال
منهمكا في جهله في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون فاني اسئله بما هو وهو يجيبني بما يقع جوابه

لماهي فالكليم عم في جوابه متبعا للامر الالهي بالتي في خطابه
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته
غير ممكنة المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان من امكان
تحديدها الرابعة ان المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات
ليس الا انها موجودة ومن الصفات ليس الا السلوب لكونه
ليس بجسم ولا عرض والاضافات لكونه قادراً وعالماً وموجداً
للعالم لا سواه ومع ذلك فنحن نخشى ان يثبت له بذلك
صفة حقيقية زائدة على ذاته فان ذلك مناف لكماله ولكان
مفتقراً الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن
ثناه فقد جزاه فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قال ن
ومن اراد الارتقاء عن ذلك المقام ينبغي ان وراءه شيء
آخر هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر همته على ادراكه ولا
يشغل عقله الذي ملكته معرفة الكثرة التي هي مادة العلم

ما ادركه فهو

ولا يقف عند زخارفها التي هي منزلة القدم بل يقطع عن
نفسه العلائق البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية
ويضعف حواسه وقوته التي يدرك بها الامور الفانية ويحبس
بالرياضة نفسه الامارة بالسوء التي تسير الى تخيلات الواهية
اقول لما ذكر معرفة الله تعالى والطريق اليها على قاعدة اهل
البحث والنظر الذين يبنون علومهم على استخراج النتائج من
المقدمات مع مراعات شرائط الانتاج بطريق البرهان كما هو
مذكور في علم الميزان اراد ان يشير الى طريق الاولياء الذين
مبنى علومهم على الفيض الالهي والكشف الرباني لكن
بعد مجاهدات نفسانية وازالة عوائق بدنية و
نفسانية وتوجه نحو الكمال الذي يسمى عندهم بالسلوك
ولا شك ان التوجه الى شئ حركة ويفتقر المتحرك فيها الى معرفة
مبدئها وشرائطها وازالة العوائق عنها وما يلحقه في
اثنائها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى الغاية المطلوبة

بها واشار المصنف الى شئ يسير من ذلك اشارة تحتاج الى بسط فنبسط
مختصرا مما استفدناه من كلامهم وذلك يتم بفوائد الاولى مبدء
الحركة وشرائطها وهو امور الاول الايمان وهو لغة التصديق
وشرعا التصديق بكلما علم ضرورة مجيء الرسول به وذلك
مستلزم لمعرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والقران والاحكام
وبهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه
الكمال باضافة الاعمال الصالحة فيقبل الزيادة حينئذ والنقصان
وادنى مراتب الايمان هو اللساني قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعده القلبي وعلى وجه
التقليد الجازم لكن يمكن زواله وبعده الايمان بالغيب
المنبعث على بصيرة في القلب تقتضي اثباته واعلى مراتب
الايمان اليقيني الاتي ذكره الثاني الثبات وهو حالة
جزم بوجود كمال يقارن الايمان وبدونها لم يحصل طمانينة النفس
التي هي شرط طلب الكمال فان المتزلزل في اعتقاد كما لا

يكون طالباً له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم ولم
يمكن السلوك فانّ صاحب العزم بدون الثبات كالذى
استهوته الشياطين فى الارض حيران بل لا يكون له عزم فانّه
مالم يتوجه الى جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة ولو تحرك
كانت اضطرابيّة لا فائدة فيها وعلامة الثبات تصير الباطن بحقيقة
المعتقد ووجدان لذة الاصابة وصيرورتها ملكة باطنية
لا تقبل الزوال الثالث النيّة وهى القصد وذلك واسطة
بين العلم والعمل لانّه اذا لم يعلم علماً ثابتاً بشئ ام لم يقصد
فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون قصده مقصد معانٍ
مبدء للسير والسلوك واذا كان المقصد حصول الكمال من
الكامل المطلق ينبغى اشتمال النيّة على طلب القربة الى الحق تع
اذ هو الكمال المطلق واذا كانت لذلك كانت وحدها
خيراً من العمل وحده كما جاء فى الخبر نيّة المؤمن خير من عمله
فانها بمنزلة الروح والعمل بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات

كان

كان حيوة الجسم بالروح الرابع الصدق هو مطابقة لما
فى نفس الامر والمراد هنا الصدق فى القول والعزم والفعل
والنيّة وتمام الاحالات العارضة له والصدّيق هو الذى
صار صدقه فى هذه الامور ملكة ولا يقع خلافه البتة
لا فى العين ولا فى الاثر الخامس الانابة وهى الرجوع الى الله
تع والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطنى
وهى دوام التوجه الى الله تع بافكاره وعزائمه وقولى وهو
دوام ذكره وذكر النعمة وذكر مقربى حضرته وعملى وهى المواظبة
على الاعمال الصالحة والاحسان الى خلق الله تع ودفع اسباب
الضرر عنهم وبالجملة التزام باحكام الشريعة تقرباً الى الله تع
السادس الاخلاص وهو ان يجعل جميع ما يفعله السالك
ويقوله يكون تقرباً الى الله تع وحده لا يشوبه شئ من
الاغراض الدنيوية والاخروية الا الله الدين الخالص ومتى
مزج معه غرض دنيوى او اخروى ولو ثواباً او نجاة من العقاب

فذلك هو الشرك الخفي فانه ولا شئ للطالب افسد من الشرك
الخفي فانه مانع من السلوك فاذا زال سهل السلوك من
اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه
على لسانه الثانية ازالة العوائق وقطع الموانع وذلك
بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك
الواجب وفعل الحرام سواء كانت قولية او فعلية او فكرية او
خيالية والضابط اما صادرة عن قدرة العبد واما ترك
المندوب وفعل المكروه فتلك مرتبة اخرى هي بالمعصومين
اليق فان علو مقامهم يقتضي ذلك واما السالك فتوبته
عن التفات الى غير الحق الذي هو مقصده فانه معصية تبعدهم
لمنعه عن المقصد فالتوبة ح ثلاثة عام للعبيد كلهم وهو الاول
وخاص بالمعصومين والثاني واخص من الخاص وهو الثالث هو
واما توبة نبينا صلعم فمن الثالث ولذلك قال انه ليغان على
قلبي فاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ومن هنا وانى لاستغفر

القسم

القسم قبل حسنات الابرار سيئات المقربين الثاني الزهد
واليه اشار المصنف بقوله ولا يشغله عقله الذي ملكه
الخ والزاهد هو الذي لا يرغب في مطلوب يفنى ويفقد عند موته
وهو الحظوظ الدنيوية كالماكل والمشرب والملبس والمنكح والجاه
والمال والذكر الحسن والقرب الملوك من التشكيكات
التي هي من ملذوذات العالم ويكون ذلك منه
لا للعجز والجهل وغرض من الاغراض وذلك هو الزا هد
في المشهور واهل الله يترك متاع الدنيا لمتاع الاخرة ليسا
جله وفي الحقيقة هو الذي لا يكون زهده المذكور للنجاة
من النار والفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة تكرما
على ما دون الحق وتقربا الى رضاه وتصير تلك الملكة صفة
نفسانية تشرحها عن مشتهياتها وتوضها بالامور
الشاقة حتى تصير راسخة فيها كما قال ولي الله علي بن ابي
طالب عليه السلام وايم الله يمينا استثني فيها بمشية الله

لاروضن نفسي رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت
عليه مطعوما وتقنع بالملح مادوما وقال عم ايضا ما العلم بعيم
نفني ولذة لا تبقى الثالث الفقر وليس المراد به عدم المال
بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيوية لا للعجز عنها ولا للغفلة
ولا للبلاهة بل تكبرا وتنزها عنها وبالجملة هو شعبة من
الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون قوله عم الفقر فخري وبه
افتخر اشارة الى هذا المعنى الرابع الرياضة والمراد بها منع
النفس عن المطلوب من الحركات مضطربة وجعلها بحيث
تصير طاعتها لمولاها ملكة لها ويراد بها منع النفس
الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلق بهما
ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانية ورذائل
الاخلاق والاعمال كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه
وتوابعهما من الحيلة والمكر والخديعة والغلبة والغضب
والحقد والحسد والفجور والانهماك في الشرور

وغيرها

وغيرها وجعل النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه
توصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس اذا تابعت
القوة الغضبية سميت سبعية وجعلت رذائل الاخلاق
ملكة لها سميت شيطانية وسمى الله تع هذه الجملة في
التنزيل نفسا امارة اى امارة بالسوء ان كانت رذائلها
ثابتة وان لم تكن ثابتة بل تكون مائلة الى الشر تارة
والى الخير اخرى وتندم على الشر وتلوم عليه سماها اللوامة
وان كانت منقادة للعقل العملي سماها مطمئنة والمعين على
هذه المتابعات هو قطع العلائق البدنية كما قال بعضهم
نظما اذا شئت ان تحيا فمت عن علائق من الحس حسا
ثم عن حدوثاتها وقابل بعين النفس مرآة عقلها فتلك
حياة النفس بعد مماتها وازالة الموانع الدنيوية عن خاطره
والمعين على ذلك ايضا اضعاف القوة الشهوانية والغضبية
باضعاف حواسه بتعليل الاغذية والتنوق عنها

فان لذلك اثرا عظيما فی حصول الکمال والتشاغل بخدمة حضرة
ذی الجلال کما قال فیثاغورس عودوا انفسکم الشئ اللطیف
فانه اقل الحیا جلکم واشبهه بکم بالمبدء الاول فانه غیر محتاج
ثم الغرض من الریاضة امور ثلاثة اولها ازالة الموانع عن الوصول
الی الحق وهی شواغل الظاهرة والباطنة وثانیها
جعل النفس الحیوانیة متابعة للعقل العملی الباعث علی طلب
الکمال وثالثها جعل النفس مستعدة لقبول فیض الحق لتصل
الی کمالها الممکن لها الخامس محاسبة وهی ان ینسب السالک
طاعاته الی معاصیه لیعلم ایها اکثر فان فضلت طاعاته
لنسب فضل الفاضل الی نعم الله تعالی علیه التی هی وجوده والحکم الموجودة
فی خلقته والفوائد التی اظهر الله فی قواه ودقائق الصنع التی اوجدها
فی نفسه التی هی تدرك العلوم والمعقولات فاذا انسب فضل
طاعته الی هذه النعم التی لا تحصی کما قال سبحانه وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها واذ نها وقف علی تقصیره وتحقق ان تساوت

طاعاته

طاعاته معاصیه تحقق انه ما قام بشئ من وظائف العبودیة
وکان تقصیره اظهر وان فضلت معاصیه فویل له ثم ویل له
ثم ویل له فاذا علم السالك ذلك مع نفسه لم یصدر منه عملها نخ
غیر الطاعة وعد نفسه مقصرا دائما فان لم یفعل ذلك
وقع فی العذاب الابدی والخسران السرمدی ویتبع المحاسبة
المذکورة المراقبة وهی ان یحفظ باطنه وظاهره لئلا یصدر
عنه شئ یبطل حسناته التی عملها وذلك ان یلاحظ
احوال نفسه دائما لئلا یقدم علی المعاصی حذرا من سخط
الله والبعد عنه کما یجتنب طالب الصحة کلما یضره ویزید مرضه
لیتمکن من العلاج کذلك یجتنب کل مناف الکمال وکل
مانع من الوصول الیه لئلا یشتغل عن سلوك طریق الحق
وفی الحقیقة ترکب التقوی من ثلثة احدها الخوف وثانیها
التجافی عن المعاصی وثالثها طلب القرب من الله تعالی
قال ویوجه همته بکلیتها الی عالم القدس ویقصر امنیته

على نيل محل الروح والانس ويستمل بالخضوع والابتهال
من حضرت ذي الجلال الذي من شانه الجود والافضال
ان يفتح على قلبه باب خزائن رحمته ويشرق بنور الهداية
التي وعدها بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية
والاثار الجبروتية وينكشف في باطنه الحقائق الغيبية
والدقائق القدسية اقول هذا اشارة الى ما يلحق
السالك في اثناء حركته وبعدها ونحن نورد ذلك
متممين لفوائد التي وعدناها فنقول الثالثة فيما يلحق السالك
في سلوكه وهو امور الاول الخلوة وهي عزلة السالك عن
جميع موانع المقصد فيختار موضعا لم يكن فيه مشغلة من
المحسوسات الظاهرة والباطنة ويجعل القوى الحيوانية مرتاضة
تجذب الى ملايماتها وتعرض بالكلية عن الافكار المجاز التي
ترجع الى مصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي الامور
الفانية والمعاد امور ترجع غاياتها الى الذات الباقية

اما السالك

اما السالك فيجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة
اخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بهمته
وجوامع نيته الى الحق مترصدا للسوانح الغيبية ومترقبا
للواردات الحقيقية ليحصل له مضمون ما وعدنا بعد مجاهدته
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ويسمى
تفكرا الثاني التفكر المشار اليه وهو سير باطن الانسان من
المبادي الى المقاصد كذا عرف ومعنى الفكر في اصطلاح
العلماء هي الحركة من المطالب الى المبادي ثم الرجوع من المبادي
المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من مرتبة النقصان الى الكمال الا
بالسير ولذلك كان النظر اول الواجبات وجاء الحث في التنزيل
والحديث ومبادي السير التي منها ابتداء الحركة هي الافاق
والانفس والسير هو الاستدلال من اياتها وهي الحكم المودعة
في كل ذرة من ذرات هذين الكونين الدال على عظمته
المبدع وكماله ويظهر ذلك لمن نظر في تسريح العالمين الافاقي

والانفسي والفلكي والعنصري قال تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم استشهد
استشهد من حضرت جلاله على كل ما سواه من كمال عنايته
قال اولم يكف بربك انه على كل شيء قدير الثالث
والخوف والحزن قال العلماء الحزن على ما فات والخوف على
ما لم يأت فالحزن تألم الباطن بسبب وقوع مكروه يتعذر
دفعه او فوات فرصة او امر مرغوب فيه يتعسر تلافيه
ولا يخلوان من فائدة في السلوك فان الحزن اذا كان
سببه ارتكاب المعاصي او فوات وقت صالح للعبادة
او ترك السير بالطريق الى الكمال صار باعثا على قصدهم
العزم على التوبة والخوف ان كان سببه ارتكاب المعاصي
فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة ابرار او صار
موجبا الاجتهاد في اكتساب الخيرات ومبادرته الى السلوك
في طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده هذا في

فرصة

حال السير

حال السير والسلوك اما اهل الكمال فهم مبرؤون من الخوف
والحزن الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
الرابع حصول مطلوب له مستقبلا فاذا ظن وجود اسبابه
حصل له فرح مقارن لتصور حصوله ويسمى ذلك الفرح
رجاء وان تيقن حصول الاسباب يكن المتوقع واجبا
فيكون ذلك الفرح انتظارا ولا جرم يكون الفرح اقوى واذا
خلا من الظن واليقين يسمى تمنيا وان كان عدم حصول الا
سباب معلوما يسمى غرورا وحماقة والرجاء ايضا
لا يخلو عن فائدة فانه يبعث على الترقي في درجات الكمال
ويسرعه السير في الطريق الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس
عن الفزع من المكروه والجزع منه وانما يكون ذلك بمنع
باطنه من الاضطراب واعضاؤه من الحركات غير المعتادة
وهو انواع ثلثة الاول صبر العوام وهو حبس النفس على وجه
التجلد واظهار الثبات في التحمل ليكون حاله عند الغير

مرضيته الثانى صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب الآخرة الثالث
صبر العارفين على جهد البلاء اذ به فان لبعضهم الالتذاذ
بالمكروه لتصور ان معبودهم خصهم بذلك وصاروا
ملحوظين بعين عنايته وبشر الذين اذا اصابتهم مصيبة
قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات
من ربهم واولئك هم المهتدون السادس الشكر وهو
لغة الثناء على المنعم ليوازى نعمه واذا كان الاله منعما
فرجا استغل العبد به هو الشكر وهو يتم بثلثة اشياء الاول
معرفة نعمه الثانى الفرح بما يصل اليه الثالث الاجتهاد
فى تحصيل رضاء المنعم بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك
بمحبته فى باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه يليق بكبريائه
واجتهاده بما ينبغى من المكافات بحمده والاعتراف بالعجز الرابعة
فيما يقارن السالك وهو امور الاول الارادة وهى مشروطة بثلثة
اشياء الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذى يحصل به وعيبه

المراد

المراد فان كان المراد من الامور التى يمكن حصولها من السالك
وان ضمت القدرة الى الارادة فحصل المراد وان كان من
الامور الموجودة الفائتة فلسببها وصل الى المراد وان
كان فى وصوله توقف اقتضت الارادة حالة فى المريد
يسمى شوقا ثم الارادة انما تكون مقارنة للسلوك باعتبار
ومقتضية له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة
واذا انقطع الارادة لسبب الوصول او العلم بامتناعه انقطع
السلوك والارادة المقارنة للسلوك تختص باهل النقصان
واما اهل الكمال فارادتهم عين المراد ومن وصل فى السلوك
الى درجة الرضاء وانتفت ارادته ومن قال بعضهم لو قيل لى هنا
ما تريد قلت اريد ان لا اريد الثانى الشوق وهو حالة تلزم
من فرط الارادة ممزوجة بالم الفراق وفى حال السلوك بعد اشتداد
الارادة يصير ضروريا ويجوز حصوله قبل السلوك اذا حصل
الشعور بكمال المطلوب وانضمت اليه القدرة ويقتضى

البصر على المعارف والسالك كلما امعن في الترقي ازداد شوقه
وقل صبره الى ان يصل الى مطلوبه فيخلص له اللذة بنيل الكمال
عن شائبة الالم فينتفي الشوق الثالث المحبة وهي الابتهاج
بحصول الكمال او تحصيل وصول كمال مظنون او محقق ثابت
في الشعور به وبوجدانه وهي ميل النفس الى ما في الشعور
به من كمال او لذة ولما كانت اللذة ادراك الملائم اعني نيل
الكمال لم تخل المحبة من اللذة او تخيل لذة وهي قابلة للشدة
والضعف واول مراتبها الارادة والشوق تزداد المحبة
فانها محبة ايضا ثم يقارنها الشوق ومع الوصول التام اللذة
ينتفي الارادة والشوق تزداد المحبة ومادام انها تقارن
طلب امر باق كانت ثابتة ثم المحبة التي في انواع الانسان
سببها امور ثلثة الاول اللذة وهي جسمانية او وهمية
او حقيقية الثاني الشفقة وهي اما مجازية فهي لامور تنقرض
نفعها او حقيقية لما يدوم نفعها الثالث مشاكلة

الجوهر

الجوهر اما عامة كما تكون بين الشخصين متقاربين طبعا
او خلقا او شمائلا او فعلا واما خاصة تختص باهل
الحق وهي محبة طلب الكمال الرابع المعرفة بالله والمراد بها
اعلى مراتبها فان لها مراتب كثيرة ومثل مراتبها كمثل
النار في معرفتها فان ادناها من يسمع ان في الوجود شيئا
يعدم كلما يلاقيه الى غير ذلك من خواصه ونظير ذلك
في معرفة الله معرفة المقلدين لا اهل العلم واعلى منها معرفة
من وصل اليه دخان النار وعلم انه انه لابد له من
مؤثر ونظيره في معرفة الله اهل النظر الحاكمين بالبراهين على
وجود الصانع استدلالا بوجود اثاره على وجوده واعلى
منها احس بالاثر من حرارة النار بسبب مجاورتها وانتفع
بذلك الاثر ونظير ذلك في معرفة الله مرتبة من امن بالله
بالغيب من المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء حجاب وانتهوا
به واعلى منها مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها

فشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة فى معرفة الله
مرتبة العارفين فان لهم معرفة الحقيقة ولهم ايضا مراتب
ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة لا تنفك عنهم المعرفة
وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة التى ينتهى فيها العارف
نظير من يحترق بالنار الخامس اليقين وهو اعتقاد جازم
ثابت مطابق لا يمكن زواله وهو المولف من علمين
علم لشئ وعلم بان خلافه محال وله مراتب وجاء فى
التنزيل علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ومثال ذلك
فى النار من يشهد النار بتوسط نورها بمنزلة علم اليقين بها
ومعاينة جرم النار المفيضة للنور كلما قابل النور بمنزلة
عين اليقين وتاثير النار فى كل حايل واقيا حتى ينتفى هويته
ويبقى صرف النار بمنزلة حق اليقين ولما كانت نهاية الوصول
انتفاء الهوية كانت رؤيتها من البعد والقرب والدخول
فيها المقتضى للانتفاء بازاء المراتب الثلثة المذكورة

السادس

السادس السكون وهو قسمان احدهما من خواص النا
قصين وهو مقدمة السلوك الذى يخلو صاحبه من المطلوب
والكمال ويسمى عضلة وثانيهما بعد السلوك وهو
خواص الكاملين تحصيله عند الوصول الى المطلوب
ويسمى اطمينانا الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله نعم
والحال بين هذين السكونين يسمى الحركة والسير والسلوك من
لوازم المحبة التى قبل الوصول والسكون من لوازم المعرفة
المقارنة للوصول ولذا قيل لو تحرك العارف هلك ولو
سكن المحب هلك في الاحوال السانحة للسالك
بعد وصوله وهى امور الاول التوكل ولغة تفويض
الانسان امره الى غيره فالمراد هنا ان العبد اذا عرض له
امر وصده عند شئ اذا تيقن ان الله اعلم واقدر فوض
ذلك الشئ اليه ليدبره بحسب تقديره ويفرح بما قدره و
يرضى به ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره

وانما يحصل الرضاء والفرح بما يفعل الله اذا تامل فى احواله
الماضية فانه اخرج من العدم الى الوجود واودع فى خلقه
من الحكم ما الوصف عمره فى معرفته لم يمكن معرفته جزء من الف
جزء منها ودبر لموره احسن التدبير داخله وخارجه
حتى اوصله الى الحد الكامل الممكن من غير سؤال فيقيس تامل
ع احواله المستقبلة على الماضية فانها لا تختلف فاذا ذلك
اعتمد على الله وترك اضطرب وليس التوكل هو ترك
التصرف فى الامور بالكلية ويقول فوضت امرى الى الله
بل التوكل هو ان تيقن ان ما عند الله من الله لكن بعضه
يتوقف على شروط واسباب فان قدرته وارادته
هو الذى قارنه سببه وشرطه وما لم يتعلق لم يقارناه
فيكون القدرة والارادة من الاسباب والشروط الثالث
الرضا وهو ثمرة المحبة ومقتضى لترك الافكار ظاهرا وباطنا
اعتقادا وقولا وعملا ومطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا

عن الله

من الله وانما يحصل لهم ذلك اذا لم يختلف شيء من الاحوال
المتقابلة كالموت والحياة والبقاء والفناء والصحة والمرض
والسعادة والشقاوة والغناء والفقر لا يخالف شيء
من ذلك طباعهم ولا يترجح شيء من ذلك منها على الاخر
عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وترسخت محبته
فى طباعهم فلا يطلبون على ارادته الى البدء فيرضون بالحا
ضر كيف كان واذا تحقق علم ان رضى الله من العبد انما
يحصل اذا حصل رضى العبد من الله رضى الله عنهم ورضوا
عنه وصاحب مرتبة الرضاء لم يزل مستريحا لانه لم
يوجد منه اريد ولا اريد لتساويهما عنده الثالث
التسليم والمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه
الى نفسه الى البارى تعالى وهذه المرتبة اعلى من مرتبة
التوكل فان التوكل تفويض الامر اليه من غير قطع تعلقه
به بمنزلة من وكل غيره فى امر من الامور فان يجعل لنفسه فانه نع

تعلقاً به والتسليم هو قطع هذه التعلق واعلى ايضاً
من مرتبة الرضا فان الراضى هو ان يكون ما يفعله تعم
موافقا لطبعه ففى مرتبة التسليم لتسليم الطبع وموافقة
ومخالفته اليه تعم فانه ليس طبع حتى يكون له موافقة
ومخالفته فقوله لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت
هو مرتبة اعلى منها واذا نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه
فى مرتبة الرضاء لا مرتبة التسليم لانه منها ايجعل نفسه
بازاء الحق يجعله لها راضيه ولها مسلمة وذلك ينفى عند
التوحيد الرابع التوحيد وهو القول بالوحدة وفعل الوحدة
والاول هو شرط الايمان الذى هو مبدأ المعرفة اعنى التصديق
بانه تعم واثما الله اله واحد الثانى هو كمال المعرفة الحاصل
بعد اتقان وذلك هو ان تيقن انه ليس فى الوجود الا
الله فيضه وجود بانفراده فينقطع نظره عن الكثرة ويجعل
الجميع واحداً ولا ينظر الا واحداً فيكون قد جعل الكثرة فى

سيره

سيره وصار من مرتبة وحده لاشريك له فى الوهيته الى
مرتبة وحده لاشريك له فى وجوده وفى هذه المرتبة صار
جميع ما سواه تعالى معاً باله وصار نظر السالك الى غير الله
شركاً مطلقا ولسان حاله يقول انى وجهت وجهى للذى
فطر السماوات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين
الخامس الاتحاد وهو كون الشئ واحدا فى نفسه والتوحيد
جعل الشئ واحداً فاشار الى الاول فى التنزيل بقوله ولا
تجعل مع الله الها اخر والى الثانى بقوله ولا تدع مع الله
الها اخر والاتحاد ابلغ من التوحيد فان فى التوحيد شائبة
التكليف ليس فى الاتحاد ثم تشهد وحده المطلق والضمير حتى
لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل الى مرتبة
التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توهمه جماعة قاصروا
النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعم الله عن ذلك علواً
كبيراً بل هو ان لا ينظر الا اليه من غير ان يتكلف ويقول
كلما عداه قائم به فيكون الكل واحداً بل من حيث

انه اذا صار بصيرا بنوره تجليه لا يبصر الا ذاته نعم لا الرائي
ولا المرئي به قالوا ومن هذا قول من قال انا الحق ومن
قال سبحاني ما اعظم شاني لم ادع الالهية بل ادعى نفي
الاثنينية بسبب انيته غيره الساقين الوحدة قالوا
وحدة الشيء ابلغ من اتحاده فان الاتحاد صيرورة الشيئين
شيئا واحدا وفيه شمة من كثرة ليست في الوحدة في
هذا المقام بعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة
والسير والسلوك والطلب والطالب والمطلوب
اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا ولم يبق بعد ذلك
الا هو تبه الفناء في التوحيد كل شيء هالك الا وجهه لا يكون
في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع
الامر كله قال الا ان ذلك قباء لم يخط على قد كل ذي
قد ونتائج لم يعلم مقدماتها جد كل ذي جد بل ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء جعلنا الله واياكم من السالكين
لطريقة المستحقين لتوفيقه المستعدين لالهام تحقيقه

المستبصرين

المستبصرين بتجلي هدايته وتدقيقه اقول لما ذكر كيفية
المجاهدات في السير المسمى بالسلوك طلبا لاقتناص
الواردات والوصول الى الكمالات قال ان ذلك
قباء لم يخط على قد كل ذي قد استعار لذلك
المقام والتحلي بتلك الاوصاف والتخلي عن تلك
العوائق لفظ القباء ورشح تلك الاستعارة بقوله
لم يخط على قد كل ذي قد ونتائج اي واردات وعلوم فيضية لم
يعلم مقدماتها تلك المجاهدات وازالة تلك العوائق وتجنب
تلك العوائق جد كل ذي جد واجتهاد بل ذلك فضل الله وسعة
من الجنان فلا ينفي لفيضه على من استعد لذلك الفيض بحكم من استعد
استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب الا مع مجاهدات
عظيمة تتعارض فيها الهامات السر وخواطر شيطانية اتباع الاول
خطر والاخلاص من الثاني عسر ونحو الذين سبقت لهم من الله الحسنى فلا
جرم كان تحصيل العلم بهذا الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحيث الحال
كما فنسأل الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق الذي امر به انبيائه

واوليائه المستحقين بالقيام باوامره والانتهاء عند زواجره لتوفيقه و
جعل الاسباب منه موافقة في حصول مسبباتها بان تحصل شرائطها
وينتفي موانعها قوله والمستعدين الاستعداد هو التهيؤ لحصول الاثر
والالهام القاء معنى في الروع بطريق الفيض والتحقيق هو جعل الشئ حقا
والتجلي هو الظهور والانكشاف والهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب
والتوفيق هو امعان النظر في الشئ طلبا للتحقيق ومقصود الفصل
ظاهر الفصل الثاني في العدل قال هذا هو الاصل
الثاني من اصول الدين والمراد به اي العدل تنزيه الله سبحانه عن
فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب
العدل على ذلك وعلى ما يتفرع عليه من مباحث التكليف واللطف
والاعواض والثواب والعقاب وغير ذلك وعلى مسئلة تقسيم
الى اقسامه الخمسة كما يجيء لابتناء الحكم بكونه لا يفعل قبيحا او لا
يخل بواجب على معرفة الحسن والقبيح اذ التصديق مسبوق
بتصور الاطراف اقول تقسيم كل فعل اما ان ينفر العقل
منه اولا والاول قبيح والثاني اما ان ينفر العقل من تركه اولا

والاول

والاول واجب ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب
اقول الفعل عرفه الحكماء بانه مبدء التغير في شئ اخر والمعتزلة بانه
ما وجد بعد ان كان مقدورا وبعض العلماء بانه صرف الشئ
من الامكان الى الوجوب والاكثر على انه ضروري التصور فلا يفتقر
الى تعريف وهو ينقسم باعتبارات متعددة او رد المصنف
منها ما يتعلق بغرضه في هذا الباب والحسن والقبح ولذلك لم
يات باقسامه كلها بالفعل اذا عرفت هذا فنقول الفعل اما
ان يكون له صفة زائدة على حدوثه تكون مبدءا للحسن والقبح ام
اولا والثاني كحركة النائم والساهي والاول اما حسن وهو ما
للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن له صفة مؤثرة
في استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلاف التفسيرين اي ليس للقادر
عليه العلم به ان يفعله او ما كان على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
~~واما قبيح~~ وهو والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول
الواجب والثاني اما ان يترجح فعله وهو المندوب او يترجح
تركه وهو المكروه او يتساويان وهو المباح فاقسام الفعل هو

خمسة واجب ونَدْب ومكروه ومباح وقبيح قوله ولذلك
الخ يريد بيان كون الواجب بنفس العقل من تركه والقبيح بنفس
من فعله بان العقلاء يذمّون تارك الواجب وفاعل
القبيح فلولا نفرة العقل من ذلك لما توجّه الذم عليها
لكن احدهما في جانب الفعل والاخر في جانب الترك
قال اصل انكرت المجبرة والفلاسفة الحسن والقبح
والوجوب العقلية ولاهل العدل دلائل والاولى اثباتها
بالضرورة لان الاستدلال لابد من انتهائه اليها اقول
لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والقبيح والحسن ينقسم
الى الواجب وغيره شرع في بيان الحاكم بهما واعلم ان الحسن
والقبيح قد يكونان شرعيين وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونا
عقليين ثم العقليان يقالان على ثلثة معان الاول الحسن ما كان
له صفة كمال كقولنا العلم حسن والقبيح ما كان له نقص كقولنا صفة
الجهل قبيح الثاني الحسن ما كان ملائماً للطبع كالحلو من الطعوم
والقبيح ما كان منافياً كالمرّ منها ولا خلاف في كون هذين

عقليين

عقليين الثالث الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلاً والثواب
آجلاً والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلاً والعقاب
آجلاً واختلف في هذا فقالت المجبرة هو شرعي وقالت الفلاسفة
والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو عقلي لكن عند العدلية عقلي
بالعقل النظري وعند الفلاسفة بالعقل العملي وقول المصنف انكرت
المجبرة والفلاسفة اراد ان المجبرة انكرت ذلك مطلقاً والفلاسفة
بالعقل النظري والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الانسانية
فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه تصرف وبه نظام
النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدول على مطلوبهم دلائل
كثيرة منها انهما لو كانا شرعيين لما حكم من لا يقول بالشرع كا
لبراهمة واللازم كالملزوم في البطلان اما اللازم وبطلانه فظاهر ح
فان البراهمة يحكمون بالحسن والقبح بالمعنى المذكور اما بيان الملا
فلانتفاء المعلول بدون العلة ومنها انهما لو انتفيا عقلاً
لانتفيا شرعاً واللازم باطل اجماعاً فكذا الملزوم واما الملازمة التاسع
فلانه اذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلاً لم يحكم بقبحه من الشارع

فيكون جائزاً صدقه فاذا اخبرنا الحسن بشيء ابقيته لم يجزم بذلك
لجواز كذبه فى اخباره ومنها انه لولا ذلك لكان يجوز العكس
بان يصير بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم فى
البطلان والملازمة ظاهرة اذ الفرض ان العقل لا يحسن ولا يقبح
لذاته ولا لصفة تقوم به بل بمجرد الامر فكان يجوز العكس وبطلانه
ظاهر ضرورة قال المصنف قدس سره والاولى اثباتها بالضرورة وطريقه
ابى الحسن البصرى فانا نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الضار
وقبح تكليف الكتابة من لا يد له ومن لا رجل له كما نعلم كون الكواكب
فى السماء وان السماء فوقنا والارض تحتنا وان الجزء فى البصرة
دون البغداد وانما كان الاولى اثبات ذلك بالضرورة
لان الاستدلال ما لم ينته الى مقدمات ضرورية
يلزم الدور او التسلسل الباطلان فكان الاعتماد على الضرورة
اولى والضمير فى اثباتها راجع الى الحسن والقبح والوجوب
قال وسبب الاشتباه فى الحكم اشتباه ما يتوقف
عليه الحكم من تصورات معانى الالفاظ من المحكوم به والمحكوم

الكذب

والمشي

عليه

عليه ولا ينافى ذلك ضرورة الحكم لان الضرورى هو الذى
اذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى
واسطة لا جل الحكم لا لاجل التصورات ومحل النزاع كذلك
فان من تصور حقيقة الحسن والواجب والقبيح حكم
بفطرة العقل من ترك الاول وفعل الثانى من غير توقف
على امر آخر اقول هذا جواب سؤال يرد على قوله
والاولى اثباتها بالضرورة تقرير السؤال ان المعلوم ضرورة
لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا شك والحكم هنا
بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع والاشتباه
والشك ظاهر فانا نشك فى كون الواحد نصف الاثنين
مع دعواكم استواء الحكمين فى الضرورة والجواب ان المراد
بالحكم الضرورى هو الذى اذا تصور ناظر فيه جزم الذهن بثبوت
المحكوم به للمحكوم عليه سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا
الواحد نصف الاثنين او كسبيا كقولنا العدد اما فرد او لا
او مركب بخارج توقف الحكم الضرورى على كسب وتنبيه او غير ذلك

فهنا الحكم ولا شك

فسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز ان يكون ناشيا من تصور
اطراف بسبب عدم التفطن لمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه
والواقع كذلك فان معنى الحسن والقبيح غير بين بنفسه بل يفتقر
الى كشف وايضاح بان يقال معنى الحسن ما يشتمل على صفة
موثرة في استحقاق الذم فالعالم بذلك المتصور له يحكم ضرورة
بان الاول لا ينفر العقل منه والثاني ينفر العقل منه وذلك
هو المطلوب قال اصل الواجب الوجود قادر عالم بتفاصيل
القبائح وترك الواجبات مستغن عن فعل القبائح وترك الوا
جبات لما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك فيستحيل عليه
فعل القبيح ولا يخل بواجب اقول هذا الاصل هو المقصود
بالذات من فصل العدل وعليه تبتني باقي الفروع التي تقدم
ذكرها واتفق المعتزله والامامية على امتناع فعل القبيح عليه تعالى
وترك الواجب وخالف الاشاعره في ذلك فجوزوا صدور
كثير من الافعال التي تقبحها المعتزله عنه نعم بناء على ما
تقدم من نفي الحسن والقبح عقلا وان الحكم بذلك الشرع
وهو تعالى الحاكم على غيره وليس لغيره حكم عليه بل هو احكم

الحاكمين

الحاكمين وقد عرفت بطلان مبنى هذا لانهم ولم نقل ان
غيره يحكم عليه بل نقول ان حكمته يقتضي ترك القبيح وفعل
الواجب ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على
حقيته اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف قدس سره استدل
على المطلوب ببرهان من الشكل الاول وتقريره ان الواجب
تعالى قادر عالم بكل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن
كلها وكل من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك
الواجبات ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب اما
الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلثة الاول كونه قادرا
على كل المقدورات التي من جملتها القبائح وترك الواجبات
الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا الثالث
كونه غنيا في ذاته وصفاته عن كل ما عداه اللازم ذلك من وجوب
وجوده ومن جملة ذلك فعل القبائح وترك الواجبات وقد تقدم
البرهان على هذه كلها فلا وجه لاعادته اما الكبرى فتقريره
فانا نعلم ضرورة ان القادر على القبيح العالم بقبحه المستغني

عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو تعـ حكيم فيكون تعـ كذلك وهو
المطلوب قال اصل الافعال التى توجد من عبيده هم موجد
ها بالاختيار لانها تحصل بحسب دواعيهم وعند الفلاسفة
هم موجدوها بالايجاب وعند الجبرية اوجدها الله تعـ فيهم
اذ لا مؤثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسن البصرى للاول بالضرورة
وليس ببعيد اقول اختلف الناس فى افعال التى تحصل
عند قصودنا ودواعينا وتنتفى عند صوارفنا هل هى صادرة
عن قدرتنا او عن قدرة الله تعـ فذهب جهم بن صفوان الى
الثانى وتابعه على ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس لاحد مع
الله سـ فعل لا احداثا ولا كسبا وذهب المعتزلة والامامية
والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا فقال الفلاسفة هى صادرة
منا على الايجاب لان ارادة المنضمة الى القدرة توجب
الفعل ويستحيل معها الترك ولان الممكن ما لم يجب لم
يقع كما تقرر من قبل وقال المعتزلة والامامية بالاختيار
ولا ينافى ذلك الوجوب من انضمام الارادة اذ المراد

بالاختيار

بالاختيار النظر الى القدرة المستقلة واحتج ابو الحسن
البصرى على هذا القول بالضرورة وليس ببعيد فان كل
عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كل ذى حس حتى البهائم
فانها تهرب من الانسان عند استشعار اذاه ولا تهرب
من النخلة والجدار وليس ذلك الا لما تقرر فى وهمها
من صدور الفعل من الانسان دون الجدار وذكر ابو الحسن
على سبيل التنبيه وجهين الاول ان هذه الافعال واقعة
بحسب كراهة قصودنا ودواعينا ومنتفية بحسب
كراهيتنا وصوارفنا ولا نعنى بالفاعل الا من وقع الفعل
بحسب قصده ودواعيه وينتفى بحسب كراهته وصوارفه
الثانى انه قد تقدم حكم العقل ضرورة بحسن المدح على الاحسان
والذم على الاسائة وذلك يتوقف على كون المحسن والمسيء
فاعلين فلو لم يكن العلم بفاعليتهما ضروريا لزم ضرورية
الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهو محـ قال وان
استند للنا عليه قلنا ان وجد شئ من القبائح فى

استشعار

العالم فالعبيد موجد وافعالهم والملزوم ثابت
باعتراف الخصم وكذا اللوازم ببيان الملازمة انا بيّنا ان القبيح
محال على الواجب فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل
غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو
فاعل الحسن فان الذى كذب هو الذى صدق اقول
اختلف اهل العدل فى العلم   افعالنا الينا
هل هو ضرورى او كسبى قال ابو الحسن بالاول وباقى
المشايخ بالثانى والمصنف لما اختار مذهب ابى الحسين
قال بمذهبه استدلالا على المطلوب ان وجد
شيئا الخ وهو ظاهر قال والذى اثبته ابو الحسن الاشعرى
وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه الى الله
تع ولم يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول اقول
لما ورد المعتزلة على الاشاعرة ايرادات والزموهم الزا
مات وبيّنوا لهم التفرقة الضرورية بين ما اراده الا
نسان من الافعال وبين ما يجده من الجمال حتّى قال
ابو الهذيل عن بشر المونسى حمار بشر اعقل من بشر لانك

ان

اذا اتيت به الى جدول صغير طفره واذا اتيت به الى جدول
كبير لم يطفره لانه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر
والبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره حصل لهم
الشبهة فى اسناد الفعل الى الله تع لا الى العبد راموا الجمع
بينهما فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد ثم
اختلفوا فى تفسير ذلك الكسب فقال ابو الحسن الاشعرى
وهو الذى ينسب اليه الاشاعرة معناه انّ العبد اذا
صمّم العزم واختار الطاعة او المعصية عقب عزمه وقال
القاضى ذات الفعل من الله والعبد قدرته مؤثرة فى صفاته
من كونه طاعة معصية والاماتيّة منهم انّ العبد اذا صمّم
ان يستقل بادخال شيء فى الوجود بطل ما قلتم انّ العبد
لا مؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون بقدرة
تع وقال البيضاوى منهم ايضا انّه مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تع فلا يكون
للعبد فيه مدخل فيعود المحذور بالجملة القول بالكسب
هذيان قال شبهه جواب قالت الجبرة ان

كانت القدرة والارادة من الله تعم وبغيرهما يمتنع الفعل
ومعهما يجب فالفعل من الله تعم والملزوم ظاهر الثبوت
فكذا اللازم والجواب انه لا يلزم من كون الة الفعل
من الله ان يكون الفعل منه غاية ما في الباب انه تخل
منه الايجاب اما الجبر فلا ودفع الايجاب بان يقول ان
كون الة الفعل من الله مسلم الا ان فعل العبد تابع
لداعيه فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا
القدر وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه
ايجابا لكون الالات من الله كان مناوعة في التسمية ولا
مضايقة فيها ولو قالوا خلق الله العبيد ولو لم يخلقهم
لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون هو تعم خالقا
لها كان مثل قولهم اسهل لكن لا يخفى العاقل ما فيه
اقول لما فرغ من الاحتجاج على مذهب الحق اشار
الى شبهة المخالف وقد ذكر منها شبهتين الاولى
تقريرها انه لما كانت الة الفعل من الله كان الفعل منه

جا

لكن الملزوم حق واللازم مثله اما بيان حقية الملزوم فلان
المراد بالالة هو ما يؤثر الفاعل بواسطة في متعلقه القريب منه
كالقدوم بالنسبة الى النجار فان اثر النجار في خشب بواسطة
القدوم وكذلك نقول هنا ان فعل الواجب الانسان انما يقع
بواسطة قدرته وارادته لا سيما له صدور الفعل الاختياري
بدونهما ولا شك في كونهما من فعل الله تعم اما بيان الملازمة
فلان الفعل بدون الة ممتنع فيكون علة له وعلة العلة علة وجوا
اما تفصيلا فلانه لا يلزم من كون الة من الله ان يكون الفعل
منه والا لكان السيف الحداد فاعل وهو قاتل المؤمن فيلزم
او الكافر فيمدح واللازم كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا
لكن ذلك موهم للايجاب لوجوب وجود عند انضمام الارادة
الى القدرة فهو مناف لكون العبد فاعلا بالاختيار قلنا
في الجواب انه وان اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان
مرادنا بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة
والواقع تابع لداعيه والقصد فهو مسبوق بهما وايجاب الحقيقي
غير مسبوق بهما كالنار في احراقه والماء في تبريده فان سموا
ذلك الواقع تبعا للداعية والقصد ايجابا فهو مصطلح لا مضايقة

فيه واما اجمالاً فلان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان لقائل ان يقول
كلما كان فعل العبد موقوفاً على وجوده ووجوده من فعل الله ففعل العبد
من فعل الله وكان اسهل من قولهم وابين لكن ذلك باطل قطعا لانا
نعني بكون العبد فاعلاً اي مباشراً قريباً لا ان جميع ما يتوقف
على فعله يكون منه قال شبهة اخرى وجواب قالوا ايضا
علمه يتعلق بفعل العبد فيكون تركه ممتنعاً اذ لو فرض تركه
لزم كون علمه تع جهلاً واللازم محال فالملزوم مثله
واذا كان تركه ممتنعا كان العبد مجبوراً قلنا هذا ايضا يوهم
اما الجبر فلا ويلزمهم مثله في فعل الباري كلما اجابوا به فهو جوابنا
على انا نقول العلم لا يكون علماً اذا طابق المعلوم فيكون تابعاً
للمعلوم فلو كان مؤثراً في المعلوم كان المعلوم تابعاً له فيدور واذا
لم يكن مؤثراً لم يلزم الايجاب اقول هذه شبهة ثانية لهم
وهي اقوى ما لهم من الشبهة وتقريرها ان الافعال المنسوبة
الى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من الواجب الوقوع بمقدور فلا
مما هو منسوب الى العبد بمقدور اما الصغرى فلانها معلومة لله
تع لما تقدم من علمه لكل ما صح ان يكون معلوماً وكل معلوم له تع
يمتنع خلافه والا لزم انقلاب علمه جهلاً وهو محال فكل معلوم له

واجب الوقوع

واجب الوقوع وهو المطلوب واما الكبرى فلما تقدم من ان متعلق القدرة
هو الامكان لا الوجوب والامتناع فتصدق النتيجة وهو المطلوب
والجواب من وجوه الاول بالمنع من صحة الكبرى مطلقا بل الوجوب
المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي لا الغيري والوجوب هنا غيري نظراً
الى تعلق العلم به فلا ينافي امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة
على انا نقول غاية ما في الباب ان ذلك موهم للايجاب نظراً
الى وجوب وقوع المعلوم اما الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل
في العبد فلا يفيد دليلكم ثم انا نقول الايجاب المذكور غير
مناف للاختيار الذي يستعد الفعل للداعي المنضم الى
القدرة الثاني ان ما ذكرتموه منقوض اجمالاً بفعل الله
الله تع فانه معلوم له وكل معلوم له واجب ولا شيء من الممتنع
بمقدور له فلا شيء من الفعل المنسوب الى الله تع بمقدور
فيلزم سلب القدرة عنه وهو باطل بالاجماع والدليل فكلما
اجابوا به فهو جوابنا الثالث انا نمنع تاثير العلم في الفعل
لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر وهو المطلوب
اما ان العلم تابع فلانه حكاية للمعلوم ومثال له مطابق

فتبعيته بهذا المعنى ظاهرة واما انه فلا شيء من التابع بمؤثر
فلان التابع متأخر فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما
ومتأخرا معا وهو محال قال هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا
فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن ان يقال له لم
فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تع اقول لما ثبت ان
للعبد فعلا ولله تع فعلا ايضا اراد ان يفرق بينهما باعطاء
قاعدة يستخرجها من اراد الفرق فقال كل ما يستحق العبد عليه
مدحا او ذما كالمعصية او يقال له لم فعلت كتجارته واسفاره
فهو فعله وما لا يكون كذلك كحسن صورته وثقل جسمه وخلق
السماوات وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل بفعله تع
قال اذا ثبت ان فعل الباري تع تبع للداعية والداعي هو العلم
بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تع لم تخل عن المصالح اي انه
انما يفعل لغرض واذا ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الغير
فتلك المصالح لم تعد اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله
لمصلحة عبيده ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة
اليهم لم يصدر عنه تع اقول في هذا الاصل فوائد الاولى

ان فعل الله تع

ان فعل الله تع تبع للداعية وهذا تقدم بيانه وهو معنى كونه
مختارا الثانية انه تع يفعل لغرض اما بمعنى انه يسوق افعاله
الى كمالاتها والغرض انسياقها الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تدبر
مخلوقاته اما بمعنى انه يفعل لمصالح ترجع الى غيره والدليل على
ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك الباعث
على ايجاده واذا كان كذلك فافعاله تع لم تخل من الحكم والمصالح
لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت له بالبرهان
ولازم اللازم لازم فافعاله يلحقها المصالح والحكم وهي مرادنا
بالاغراض ففعله تع لا يخلو عن غرض وهذا مذهب اصحابنا
الامامية والمعتزلة خلافا للاشاعرة فانهم حكموا بسلب
الغرض عن افعاله تع وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكماء
اما الفقهاء فلانهم يذكرون للاحكام الشرعية عللا واغراضا
مناسبة لها ككون القصاص للانزجار عن القتل وتحريم المسكر
تحصينا للعقل الى غير ذلك من الاغراض واما الحكماء فانهم
قالوا كل حادث لا بد له من علل اربع الفاعل والمادة والصورة
والغاية وهي الغرض ثم الذي يدل على بطلان قولهم ايضا ان

الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح لاستحالة القدم عليه
والباري تع منزه عن القبيح لما تقدم وايضاً دلالة القرآن كقوله تع
افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وقوله وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما باطلاً وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الثالث
انه لما ثبت كونه تع كاملاً مطلقاً مستغنياً في ذاته وصفاته
استحال عود الغرض اليه والا لكان ناقصاً مستكملاً بذلك
الغرض بل الغرض اما كمالية الفعل كما قلنا او كونه عائداً الى العبد
لا اليه تع الرابع لما ثبت ان افعاله تع لمصالح عبيده لزم ذلك
بطريق العكس النقيض ان كل ما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس
صادراً منه تع بل من غيره قال تبصرة قد بيّنا ان حقيقة
ارادته لافعال نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهو امره
بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر به وبيّنا انه لا يفعل
القبيح فلا يرضى به لان الرضاء به قبيح كفعله اقول ذهب ابو الحسين
البصري الى ان ارادته هي علمه تع باشتمال الفعل على المصلحة فان كان
من افعال نفسه فعله والا امر به فالامر عنده ملزوم الارادة ومشروط
بها قال ابو القاسم البلخي ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل غيره

امره

امره بالامر عنده ارادته اذا تقرر هذا فهنا مسئلتان الاولى
انه لا يامر بالقبيح لان الامر اما نفس الارادة او مشروط بها وعلى التقديرين
ارادة القبيح عليه تع محال اما اولاً فلان القبيح لا مصلحة فيه
فلا يتعلق به الارادة واما ثانياً فلان الامر بالقبيح وارادته يشتملان
على فساد ناش من وقوع القبيح او مشارك فيه وقد تقدم نفي الفساد عنه
تع الثانية انه تع لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق منا ومن الاشاعرة
فان الرضا بالقبيح قبيح كفعله لان العقلاء كما يذمون فاعله يذمون
الراضي به ولقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر واعلم ان الاشاعرة
وان وافقونا في عدم الرضا بالقبيح فقد خالفونا في عدم ارادته
فانه عندهم مراد لكونه كائناً والله سبحانه مريد لجميع الكائنات
عندهم لانه فاعل لكلها وهو مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضا
غير الارادة وضرورة العقل تمنع المغايرة وتحقيق ذلك في
المطولات قال ما ورد انه تع خالق الخير والشر اريد بالشر
ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملاً على مصلحة اقول لما قرر انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال تقريره انه ورد في النقل
الصحيح انه تع خالق الخير والشر وكذا في الكتاب العزيز قوله تع

وان تصبهم حسنة يقولوا هذا من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذا من عندك قل كل من عند الله والشر والسيئة قبيحان
فيكون فاعلا للقبيح وهو خلاف ما قررتموه اجاب بان كلا من الخير
والشر يقال على معنيين الاول يراد بالخير ما كان ملايما للطبايع
كالمستلذ من المدركات وبالشر ما لا يلايم كخلق الحيات والعقارب
والموذيات فانها تشتمل على حكم لا نعلمها تفصيلا الثاني
يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة وبالشر ما يرادف القبيح والفساد
والمنسوب اليه بالخلق هو الاول منهما وكذا يراد بالحسنة ما يرادف
الطاعة ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبا
السيئة ما يرادف المعصية ويراد بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق
والمنسوب اليه تعالى في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله تعالى فاذا جاءتهم
الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وقوله تعالى
وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون واذا حملنا ما ورد
بالنقل الصحيح على ما قلناه جمعا بين دليلين العقل والنقل الصحيح مع
عدم المانع من ذلك قال تكليف البارى تعالى امر عبيده بما فيه
مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمة وان كان فيه

مشقة

مشقة فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنا اقول لما فرغ من
تقرير باب العدل شرع في فروعه وقد ذكر فرعين الاول التكليف وفيه
مسائل الاولى التكليف لغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا
عرفه المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم
وهو اجود ما عرف به لاستعماله الجنس القريب فيه وهو الامر والنهي وقوله
بما فيه مصلحتهم يشمل الواجب والندب لتعلق الامر بهما اذ الامر عند
الاكثر القدر المشترك بينهما وقوله ونهيهم عما فيه مفسدتهم يشمل
الحرام والمكروه فان المكروه مشتمل على مفسدة ما وان كانت ضعيفة
لا تبلغ مرتبة القبيح وان شئت كان المكروه داخلا فيما فيه
مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي مختصا بالقبيح ولما كان المباح ليس
من التكليف عند المحققين لم يتعرض له بدخوله في التعريف لانه لو
اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان اما راجح الفعل او راجح الترك
فلم يكن مباحا متساوي الطرفين هف الثاني ان التكليف
موافق للحكمة غير مناف لها وان كان مشتملا على مشقة وبيان ذلك
يظهر من تقررنا فيما سبق انه يفعل لغرض ومصلحة تعود الى العبد فاذا
علم ان مصلحتهم انما تحصل بامتثال اوامره وان مفسدتهم لا تنتفي
الا بالانتهاء عن نواهيه وجب في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض

من خلقهم وذلك الغرض هو التعرض لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل
على التعظيم والاجلال والخلاص عن العقاب المشتمل على الاستحقاق
والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة الابتداء بهما
من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في توسطه قلت تمنع الابتداء
بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم للثواب لغير مستحقه قبيح ولو
فرض جوازه لكان تفضلاً والاستحقاق له مزية هذا مع ان
التكليف يشتمل على مصالح اخر غير ذلك الاولى رياضة النفس
بامتثال الاوامر والنواهي يبعث النفس ويعودها ويمرنها على
النظر في الامور الالهية والمقاصد العلمية والنظر في احوال الذوات
الشريفة والتفكر في ملكوت السموات والارض وكمال صنعها و
موجدها كيفية فيضان الموجودات عنه فيحصل للنفس على
مرتبة لا توصف وعلم لا ينال الثالثة ان امتثال الاوامر والنواهي
مما يتم به نظام النوع الانساني وينتفع بها فضل بيان انشاء الله
الرابعة ان التكليف واجب في الحكمة والا لزم اغراء بالقبيح
وهو قبيح بيان الملازمة ان خلق العبيد مجبولاً على الميل الى القبيح
والنفور عن الحسن مع عدم زاجر له اغراء ظاهر بالقبيح وقالت
الاشاعرة ينفي ذلك بناء على اصلهم الفاسد وقد تقدم بطلانه

والزواجر فيه فيمسك عن رسائل غضان قوى الشهوية والغضبية فيصيران منقادتين للقوة العاقلة عن المنافيات ... جميلة ... الثالثة ان امتثال الاوامر والنواهي

الخامسة انه لما كان الغرض من التكليف امتثال ما كلف به
وجب كون التكليف به على حال يمكن معها الامتثال
والالما تم الغرض فيكون التكليف قبيحاً وتلك الحال ان يكون ممكن
الوقوع فيدخل في ذلك ان يكون مقدوراً مطاقاً والا لكان
ممتنع الوقوع وان لا يشتمل على مفسدة لان تلك المفسدة تقتضي
المنع منها فما يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع عقلاً او
شرعاً وان يكون المكلف قادراً على فعله وعالماً بما كلف به
او متمكناً من العلم وان توقف على آلة تكون ممكنة واما
الشرائط العائدة الى الرب المكلف فهي علمه بصفات الفعل
وقدر ما يستحق عليه من الجزاء وقدرته على ايصاله وانتفاء
القبيح عنه والا لكان حصول الغرض من التكليف غير متيقن
قال اذا علم الباري تعالى ان العبد لا يمتثلون التكليف الا بفعل
حسن يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينتقض غرضه ومثل
ذلك يسمى لطفاً فيكون اللطف واجباً اقول لما فرغ من
الفرع الاول شرع في الفرع الثاني وهو اللطف وعرفه المتكلمون
بانه عبارة عن فعل يقرب الى فعل الطاعة

ذلك المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الالجاء
فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين القدرة
فان الفعل بدونها ممتنع مع ان وجودها ايضا مقرب وقولنا
ولا يبلغ الالجاء لان المقرب متى ادى الى الالجاء كان
منافيا للتكليف فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا
فاعلم ان الامامية والمعتزلة اتفقوا على وجوب اللطف
عليه تعالى خلافا للاشاعرة والدليل على حقية الاول انه
لو لم يجب لزم نقض لكن نقض الغرض ممتنع على الحكيم
فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب واشار المصنف الى
بيان الملازمة بان البارى تعالى اذا علم ان العبد لا يمتثل
الا عند فعل حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته بوقوع
الطاعة منهم وانتفاء المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك
لكان ناقضا لغرضه ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا
بحضور شخص وليمته وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسال
والبشاشة واللطف ولم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا
لغرضه وهو ظاهر وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون

اللطف

اللطف ممكن وانما الغرض بعث داع للمكلف على امتثال
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما قررناه
وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى اشعاره به و
ايجابه عليه وقد يكون من فعل غيرهما فيجب عليه تعالى الايجاب
على ذلك الغير والتعويض لان التكليف لمصلحة الغير بدون
عوض قبيح

الفصل الثالث في النبوة والامامة

البحث في النبوة والامامة

فصل اذا علم كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم
على مفاسدهم مما يشغل عقولهم بادراكه لطف واجب
وايضا اذا امكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف
دواعيهم وارادتهم وقوع الشر والفساد في اثناء احوالهم
ومعاملاتهم فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم
وانتظام واصول معاشهم التي تسمى شريعة لطف واجب ولما
كان البارى تعالى غير قابل للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة
مخلوق مثلهم غير ممكن فبعثة الرسل واجبة اقول
النبوة لغة مشتقة اما من الانباء وهو الاخبار او من النبوة وهو
العلو واصطلاحا رياسة لشخص انساني مؤيد من

الله بمعجزات باهرة وعلوم الهية مستفيض عن واسطة
بشر واختلف في وجوبها فقال اصحابنا والمعتزلة بذلك وخالف
الاشاعرة فيه وقد استدل المصنف بوجهين الاول انه لما ثبت
ان افعاله تعالى معللة بالاغراض والاغراض عائدة الى عباده
وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع مفاسدهم وذلك اما
في معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان احدهما
ما يستقل عقولهم بادراكه كوجود الصانع وصفاته وحكمته وحسن
بعض الافعال وقبح بعض وهذا قد يفتقر فيه الى التنبيه لجواز
الغفلة واستيلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوى فيقع العقل
في الملابس الدنسة فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا يستقل
بكونه من مصالح المعاش والاغذية والادوية والعبادات وكيفياتها
وهذا مما يفتقر ضرورة الى التنبيه عليه فالتنبيه في كلا القسمين
لطف لهم وكل لطف واجب الثاني لما كان الانسان بحيث
لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه بل يفتقر الى مشارك
ومعاون في ذلك كان الاجتماع والملاقاة والمعاشرة ضرورية
وكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان
الشهوة والغضب مستوليين على الاشخاص ومجبولا كل لنفسه

ذكر

بحيث يحب العين ويكره الانقياد امكن وقوع الشر والفساد بسبب
ذلك في تلك المعاملة فاقتضت الحكمة وجود سنة عادلة وقانون
يرجع اليها عند وقوع التنازع ولولا وقوع الشر والفساد الى هلاك
الاشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع المطلوب
في الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة شريعة لو فوض تقريرها
فوجب كونها صادرة عن الجانب الالهي ثم انه لما لم يكن الباري
قابلا للاشارة الحسية والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة
وبينهم وجه روحاني لتلقاء الوحي الالهي ووجه اخر جسماني
يخاطب الاشخاص البشرية وذلك هو النبي فوجوده لطف
ضروري في بقاء النوع فكان واجبا قال امتناع وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات من الرسل على وجه لا يخرجون عن الاختيار
لئلا ينفر عقول الخلق عنهم ويثقون بما جاؤا به لطف فيكون
واجبا ويسمى هذا اللطف عصمة فالرسل معصومون اقول
لما فرغ من وجوب وجود النبي ص شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها
وجوب العصمة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الخوارج
بجواز صدور الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب من الذنوب

هذ

صدر عنهم من عمد نحو كفر وجوّزوا عليهم تعمد الذنوب وقال
اصحاب الحديث وجمهور الاشاعرة والحشوية يجوز عليهم ما عدا
الكفر من المعاصي الا الكذب في اداء الرسالة وقال المعتزلة والزيدية
يجوز الصغائر عليهم ثم اختلفوا فعند بعضهم يجوز على سبيل السهو
لا العمد لكن لعلو درجتهم لا يؤاخذون بها وعند بعضهم يجوز على
سبيل القصد لكنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم وعند بعضهم يجوز
على التأويل كما تأول آدم ع حمل النهي عن النوع بارادة الشخص فجوّز
غيره من الاشخاص واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص المنع بزمان
النبوة لا قبلها وقال اصحابنا الامامية انهم ع معصومون من اول
العمر الى آخره من الذنوب كلها صغائر وكبائر عمداً وسهواً وهو الحق
وكلام المصنف ره ينحل الى مسئلتين الاولى في معنى العصمة وهو انها
لطف يمتنع وقوع القبائح والاخلال بالواجبات لا على جهة الجبر
بل مع بقاء الاختيار فاللطف جنس وقولنا يمتنع الى آخره فصل
يخرج به باقي الالطاف فانه مع تقريبها يجوز معها المخالفة بخلاف
العصمة وقولنا لا على جهة الجبر الى آخره ليس من تمام الحد بل
هو رد على من حكم بان المعصوم لا يقدر على المعصية ويقول

قال ره قد تقدم ان كل مبعوث من حضرته تعالى الى قوم لابد ان يأتي
بامر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي موافق
لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزة
فظهور معجزات الرسل واجب قال ره اصل محمد رسول الله
لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الدعوى فمعلومة
بالتواتر واما المعجزة فكثيرة واظهرها القرآن لانه
تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم
وفرط فصاحتهم والى الآن لم يقدر احد من الفصحاء
على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزة فيكون محمد ص
نبيا حقا قال ره هداية اذا كان محمد نبيا يجب ان يكون
معصوماً فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب
تصديقه وان نقل عنه شيء مما عارضه لم يجز انكاره
بل يتوقف فيه الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة
للشرائع باقية ببقاء الدنيا يجب الانقياد بها والامتثال

لاحكامها قال ره اصل لما امكن وقوع الشر والفساد
وارتكاب المعاصي بين الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس
قاهر آمر بالمعروف وناه عن المنكر مبين لما خفي على
الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامه ليكونوا الى
الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويأمنوا من وقوع
الفتن فكان وجوده لطفا وقد ثبت ان اللطف وا
جب عليه تع وهذا اللطف لتمم امامه فتكون الامامة
واجبة قال ره ولما كان العلة المحوجة الى الامام عدم
عصمة الخلق وجب ان يكون الامام ع معصوما والا لم
يحصل غرض الحكيم قال ره اصل لما كان عصمة الامام ع
مؤدية الى الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة
والفساد بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا
في سائر الاقطار ويستعين بنوابه قال ره اصل انه
لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام الغيوب
لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون

منصوصا

منصوصا عليه من قبل الله تع او من قبل نبي او من قبل امام
قبله قال ره لما ثبت ان العصر لم يخل من معصوم فكل
امر اتفق عليه الامة في عصر مما لا يخالف العقل كان
حقا فاجماع الامة حق قال ره لما ثبت وجوب العصمة للامام
ولم يثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر باتفاق الخصم فثبت
امامة الاثني عشر لعصمتهم فيجب حبنا نعتقد على كل واحد قال ره
سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله تع
لانه يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته فيكون
من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد
ازاحة العلة وكشف الحقيقة لله تع على الخلق ولا
استبعاد في طول عمره مع ثبوته ووقوعه في غيره
جهل محض قال تبصرة لما كان الانبياء والائمة
تحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب فوجب ان يكون

اقرب الى الله تعم ولما كان الامام عم عن وعسر النبي صم
وجب ان يكون نسبته في الفصل الى الامام عم كنسبته
الامام الى النبي الفصل الرابع في المعاد ان الله تعم
خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه تكاليف شاقة وحفه بالالطاف الخفية والجلية
لغرض عائد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل
الا بالكسب اذ لو امكن بلا واسطة لخلقه عليه ابتداء
ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب
الكسب يعمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل الكمال فيها
ثم يحول الى دار الجزاء وتسمى دار الآخرة قال قده
مقدمة الذي يشير اليه الانسان قوله انا لو كان
عرضا لاحتاج الى محل يتصف به لكن لا يتصف بالا
نسان شيء بالضرورة بل هو متصف باوصاف غيره
فيكون جوهرا ولو كان هو البدن او شيئا من جوارحه
لم يتصف

لو تيقف بالعلم لكنه يتصف به مرددة فيكون جوهرا
عالما والبدن وسائر الجوارح آلاته ونحن نسميه
ههنا الروح قال عم مقدمة جمع اجزاء بدن الميت
وتاليفها مثل ما كان واعادته وحد المدبر اليه
يسمى حشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية
فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان
كما وعدوا به حق ايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم
من الثواب والعقاب وكذلك عذاب القبر والصراط
والكتب وانطاق الجوارح وغيرها مما اخبروا به
حق لامكانها واخبار الصادق قال ره هل به
اعادة المعدوم محال والا لزم تخلل العدم في وجود
واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان حشر الاجساد
حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين و
ارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء المشار

المحسوستان

اليه كناية عنه قال شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد
محال لان كل جسد اعتدل مزاجه واستعد استحق
فيضان النفس عليه من العقل الفعال فلو اتصف اجزاء
بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسا من العقل واعيد اليه
نفسه الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن
واحد وهو محال ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا
قولهم لم نحتج الى جواب هذه الهذيانات قال ره الثواب
والعقاب الموعودان دائمان وكل من استحق الثواب
بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق
خلد في النار وكل من لا يستحقهما كالصبيان والمجانين
والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم
فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع الاستحقاقين فان كان
متوعدا عليه مطلقا لا بعينه احتمل بالامكان العام ان
يعفو الله عنه بفضله وكرمه لانه وعد به مع
حسنه وخلف الوعد قبيح وان نقض الغرض من
خلقه

خلقه اثابته فمعاقبته نقض لغرضه وان لم يثبه عفي
او كان متوعدا عليه بالتعيين فاما ان يحبط احد الاستحقاقين
بالاخر اولا والثاني ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس قال ره
حق ذلك المذهب الاول وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالاخر
مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون العفو الا في الصغائر
فذهب ابو علي الى ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص
ويبقى هو بكماله وهو الاحباط وذهب ابنه ابو هاشم انه
لا يبقى من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب قال ره والمذهبان
باطلان مبنيهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير
معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات لا وجود في الخارج
والا لزم التسلسل وما لا وجود له لا يعقل تاثيره وتاثره وان
قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان

معاً او لا فالاول يقتضي ان لا يكونا ضدين
وذلك ينافي مذهبهم وايضاً لا يكون احدهما
اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا احبط
احدهما الاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر
به اذ تاثير المعدوم في الموجود غير معقول
والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا
يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل
واحد منهما بالاخر قال واما المذهب
الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب فخرق للاجماع
فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب
عقاباً منقطعاً ثم يخلد في الجنة وهو الحق
المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان فهو كناية
عن العدل في الجزاء قال رحمه الله ومدايد شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
لاهل الكبائر ثابتة لان من جوز العفو لهم
جوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز ولما بطل
المذهب الثاني ثبت الاول قال رحمه الله
فائدة الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم وهذا التفسير اقرب الى موضوعه اللغوي
من

من تفسير الوعيدية واهل الكبائر يصدقون
فهم مؤمنين مثون يستحقون الثواب الدائم
لانه عوض من الايمان قال رحمه الله
تبصرة الوحوش تحشر كما وحد للانتصاف وايصال
اعواض الالام اليها كما يليق بعدله وكذلك
المكلفون وغير المكلفين يوصل اليهم اعواض الامهم
ومشاقهم ويحاسب الجميع محاسبة حقة
قال رحمه الله ختم ونفحة ونصحة حيث وفينا بما
وعدنا فلنقطع الكلام على النصحة وهي ان من
نظر بعين عقله في خلقته وشاهد هذه الحكم
في بنيته يجب عليه ان يعرف غرض الخالق في خلقه
بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والا شقي
شقياً بيناً وخسر خسراناً مبيناً وفقنا للسعادة
اللّه الاخروية بمحمد صلى الله عليه وسلم وعترته الطاهرين قد تمت كتابة
هذه الرسالة الشريفة بحول الله وقوته في يوم الجمعة عشرين الاعلام
شهر الحج الحرام ١٣٠٨ في المدينة الفاضلة

١١/٥/٢ ١٤٠١ هـ [signature]

اخرجتها الى الوجود اولا والبارى هو الموجد لها
من غير تفاوت والمميز لها بعضها عن بعض بالصور

یکقران ـــ بیست ـــ العطا نوزده

الصالح را اتیم ـــ من گندم